G. E. BARIÉ

L'ESIGENZA UNITARIA DA TALETE A PLATONE

MILANO
LIBRERIA EDITRICE LOMBARDA
1931

6031

91
SM
368

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

Copyright by Libreria Editrice Lombarda, 1931

180
ARMADIO

OFFICINE TIPO-LITOGRAFICHE I. G. A. P. - MILANO, VIA C. GOLDONI N. 10

PREFAZIONE

L'opuscolo non ha bisogno, data la sua semplicità, di presentazione. Esso si propone solo di mostrare che fino dal suo primo affermarsi, il pensiero occidentale ha lasciato la sua impronta indelebile nella ricerca logica o nell'intuizione poetico-religiosa del substrato unitario universale al quale deve essere ridotta l'infinita ricchezza del divenire fenomenico se si vuole andare oltre la realtà apparente della rappresentazione sensibile.

Molti i difetti del piccolo libro. Vi si può notare innanzi tutto un'innegabile sproporzione fra lo sviluppo dato alla dottrina eraclitea e quello degli altri pensatori presocratici; ma l'argomento trattato veniva necessariamente a mettere in rilievo la teoria dell'eterno mutare di tutte le cose particolari, e si trattava perciò di mostrare che nemmeno essa si trova in contrasto con la tesi che qui si sostiene.

Inoltre, nel presente saggio non si tien conto a sufficienza degli studi fatti e sui prosocratici e su Platone, mentre è continuo e minuzioso il riferimento alle fonti. Così pure il secondo capitolo può presentarsi come una ricostruzione troppo personale della metafisica platonica, in quanto non sufficientemente documentata dato il limitato sviluppo di esso.

Varii altri inconvenienti di minore entità vi si possono riscontrare. E' però da notarsi che il titolo del libretto specifica entro i suoi precisi limiti il problema propostosi. Esso esigeva, dal punto di vista storico, lo svolgimento logico dell'unità sistematica del pensiero presso il filosofo che può considerarsi il maestro di ogni speculazione idealistica, dopo aver mostrato la genesi di essa.

Nell'esposizione critica dei rapporti fra Uno e molteplice si è voluto far risaltare la perfettta corresponsione fra la necessità teoretica e la sua concreta estrinsecazione storica per quanto ha attinenza con il problema che può considerarsi come l'essenza stessa dell'attività del pensiero nella sua aspirazione a trascendere i limiti delle possibilità gnoseologiche: cioè il problema centrale della metafisica di tutti i tempi, perchè è la sua stessa ragione di vita.

CAPITOLO I.

La tendenza all'Unità nella filosofia preplatonica.

Quando il pensiero sta ancora cercando la sua strada nella formazione degli innumerevoli problemi che l'osservazione, anche soltanto esteriore, suggerisce, qualunque sua estrinsecazione ha in sè tanto della ricerca scientifica quanto dell'aspirazione estetico-religiosa. E' ancora il periodo della « forza incosciente » che segna nei popoli il contrasto fra l'inizio della loro attività intellettiva e la limitata capacità di esprimersi in modo conseguente. Tutti questi motivi mitici e poetici, religiosi e scientifici presentano già presso i Greci del VII sec. a. Cristo la caratteristica comune di volere avvicinarsi sempre più al mondo nel quale vivevano, che già sapevano rappresentarsi come un tutto meravigliosamente armonico.

Tutto il materiale è pronto per poter essere sottoposto alla interpretazione del filosofo; la stessa vita religiosa non è più quella inconscia della tradizione. A qualunque persona di qualche coltura non poteva essere sfuggita l'assurdità del politeismo e a nessuno viene ormai più in mente di chiudere gli occhi e buttarsi in braccio alla fede, la fede

cieca di chi non conoscendo si rassegna ad una eterna ignoranza. Le constatazioni empiriche di natura scientifica, per quanto isolate, hanno già potuto portare, se non altro, a un risultato negativo, che ha forzatamente implicito in sè un elemento positivo: il mostrare che soltanto coi sensi non solo non si può arrivare a intuire l'armonia del tutto che si divinava, ma inoltre che i sensi medesimi non ci danno la sicurezza nemmeno nelle cognizioni particolari.

Sono questi i prodromi dell'importanza logica del problema della conoscenza che Talete di Mileto e la sua scuola elaborarono naturalisticamente; che la scuola eleatica, con Parmenide segnatamente, dovrà poi tentare di unificare nella ricerca di un'unica essenza del mondo; che i pitagorici tenteranno di poter maggiormente precisare ricorrendo all'aiuto della matematica; tentativo cui si riferirà poi, naturalmente in modo meno categorico e meno semplicistico, lo stesso Platone, e che nel periodo cosmologico del pensiero moderno (sopra tutto con Cartesio, Spinoza e Leibniz) dovrà poi essere ripresa come necessità logica di sistemazione unitaria.

Dopo Talete e indirizzo milesio con Anassimandro e Anassimene, in cui si nota più che altro un processo di unificazione delle cognizioni in modo di poter dare una scienza della natura invece che molteplici nozioni staccate — e limitatamente a ciò essi raggiunsero il loro scopo e corrisposero alla loro funzione storica — si pone necessariamente quell'indagine intorno al perchè di un'organicità della natura che già poteva essere stata religiosamente o esteticamente intuita, ma il cui problema non aveva potuto essere razionalmente posto, perchè le nozioni erano staccate e disordinate e perciò non costituivano una scienza.

Essa non ha più la rigida impronta naturalistica della scuola milesia in quanto non si rivolge più soltanto allo studio del mondo come complesso di fenomeni, ma mira a cercare il perchè dell'organicità dei fenomeni medesimi.

E' quindi un'indagine che ha già carattere metafisico, anche se svolta, naturalmente, con quei mezzi modesti che la limitata conoscenza del mondo esterno e sopratutto la nessuna conoscenza del mondo interno (cui si arriverà poi circa un secolo più tardi) poteva permettere. In tale ricerca si seguirono, e non si potevano seguire, che due strade. Se il molteplice si era potuto ridurre all'unità, voleva dire che qualche cosa era comune a questa diversità infinita, qualche cosa che doveva costituire la vera essenza di cui essa non era che la manifestazione apparente.

Che cosa poteva presentarsi a menti ancora esclusivamente preoccupate del mondo dato come realtà esterna, come l'essenza fondamentale che poteva presiedere ad ogni possibilità di constatazione empirica? Qual'era la nota indubbiamente universale, unitaria, che doveva essere comune, assolutamente identica in tutte le cose? Evidentemente la sua stessa *esistenza*: è ciò che Senofane intuisce fideisticamente, che Parmenide svolge metafisicamente, e che Zenone, reso esperto dalle altrui critiche, razionalizza.

E' l'esigenza che ancora nella coscienza attuale costituisce il presupposto indispensabile di ogni cosa: che essa in primo luogo *sia*. Sia cioè incondizionatamente, sia indipendentemente dalle sue qualità particolari, da questo o quel predicato che eventualmente potremmo aggiungere al concetto di essa e completare così la nostra primitiva affermazione, « questo è », in una proposizione, più ancora in un giudizio, « questo è *qualche cosa* ». Il « qualche cosa » che così si aggiunge sarà il diverso, il relativo, il molteplice; ma la nota che unisce tutti questi eventuali particolari dell'oggetto cui si potranno riferire, è l'essere incondizionato di quell'oggetto o di quel qualunque altro oggetto che si fosse voluto prendere in esame.

II

Già agli inizi dell'indagine filosofica in occidente, si presenta quindi lo stesso essenziale ed eterno problema che nelle più alte espressioni della speculazione idealistica. Quello che lo stesso Kant crederà di poter risolvere con la teoria dell'appercezione pura: l'elemento unitario ed universale che è comune ad ogni coscienza, cioè « quella coscienza di sè » di cui l'*io penso* è già una prima rappresentazione, non può non « accompagnare tutte le altre ed esso è uno ed identico in ogni coscienza » (1). Naturalmente resta sempre la grande differenza: il cercare nella filosofia presocratica, l'essenza della realtà nelle cose; nell'idealismo invece nella stessa attività del pensiero. Essa costituisce la maggiore conquista dell'intelligenza umana nel travaglio di tanti secoli e segna quel progresso della metafisica che doveva essere negato proprio da chi, avendo fede soltanto nel proprio metodo critico, non vedeva che ad esso era potuto arrivare solo per la nuova impostazione data alla ricerca delle verità universali dall'idealismo cartesiano.

Ma se l'*essere* veniva così a presentarsi già agli albori della filosofia come la prima, la più naturale soluzione del problema della necessità di un elemento unitario nella molteplicità, la riflessione su di esso ne poteva mettere in luce tutte le manchevolezze. Come prendere lo *essere* come essenza dell'universo quando di nessuna cosa

---

(1) *Kr. d. r. Ver.* § 16. In *Werke* (ed. dell'Accademia di Berlino) III, 108-109.

io posso dire che è? Quando di tutte anzi si è costretti a dire che divengono, che si tramutano continuamente in una fatale trasformazione di cui non vediamo bene la ragione, ma che tuttavia non possiamo pensare di negare? Effettivamente il presente, che a prima vista ci sembra offrire una sicurezza maggiore, non è che un modo di dire, che un'espressione convenzionale; ma solo il passato e il futuro si possono in fondo considerare come realtà: in nessun modo io posso esprimere l'attimo, che questo è già passato.

E il « tutto passa » eracliteo impostato intenzionalmente soltanto in modo negativo, poteva così presentarsi ad essere esso medesimo quell' elemento universale unitario, che la molteplicità empirica ridotta all'unità della scienza aveva creduto di trovare nell' essere parmenideo. Per questo il contrasto fra Parmenide ed Eraclito è più apparente che reale: entrambi esprimono il bisogno logico di dare una risposta metafisica a quella unità fisica che si era creduto di trovare nello studio della materia.

Soltanto che, se nell'essere non poteva consistere tale elemento unitario universale, perchè esso non poteva esprimere tutta l'infinita ricchezza del reale, la dottrina dell'essere rispondeva per lo meno alla prima esigenza di quella necessità metafisica, che la scuola milesia, senza per altro affrontarla per conto suo, aveva posto in luce. L'essere cioè si poteva se non altro presentare come assoluto, mentre il divenire non poteva significare di per sè stesso che relativismo e perciò si trovava già intaccato alla base e quindi non determinerà il formarsi di una scuola, ma sarà il fondamento dell'intuizione isolata di un pensatore solitario.

E' ciò che osserva con una certa asprezza Platone nel *Teeteto*: nessuno degli eraclitei può essere discepolo di un altro. « Essi crescono per generazione spontanea, ricevendo, a seconda come tira il vento, le loro ispirazioni rispettive e ciascuno considerando come niente il sapere

del vicino » (1). Effettivamente vi fu una scuola eraclitea e Platone non poteva ignorarlo perchè a quella propaggine che di essa si ebbe in Atene fino al IV secolo a. C., aveva appartenuto anche Cratilo, suo maestro (2); ma essa non potè però mai arrivare alla formazione di una dottrina unitaria per la stessa instabilità del fondamento teoretico della filosofia eraclitea che non si può esprimere che nella negazione, secondo almeno la conoscenza che se ne aveva già ai tempi di Platone e che poi è passata nella tradizione come la sola possibile interpretazione di essa: la scialba figura di Cratilo in tutto il dialogo omonimo e la critica del *Teeteto* (179-d sgg.) non intaccano solo i seguaci, come ad esempio nel contrasto della presentazione della modesta persona di Zenone di fronte all'importanza di quella di Parmenide (3), che concentra su di sè l'attenzione deferente di tutti i presenti quando incomincia a parlare, ma vanno contro la stessa dottrina del maestro.

La critica contemporanea non può tuttavia più accettare l'interpretazione platonica nè quelle che sulla sua traccia si sono andate sviluppando nel corso della storia della filosofia: come d'altronde si può vedere in Zenone qualche cosa più di quanto non abbia di lui inteso Platone. La vita stessa di Eraclito, il suo temperamento profondamente religioso, ci devono rendere guardinghi nel considerarlo solo come l'assertore del divenire. Eraclito si pone lo stesso problema di Parmenide ed, essenzialmente, ce ne dà la stessa soluzione. Solo che, mentre Parmenide, dialettico sottile, esaminando la questione del fondamento

---

(1) *Teeteto*, 180 c.

(2) Per maggiori ragguagli sui rapporti fra Cratilo e Platone cfr. G. Zuccante *Platone: Cratilo eracliteo, primo maestro di filosofia; altri probabili influssi extrasocratici* (in *Rivista di Filosofia* 1930 N. 4).

(3) La disinvoltura con la quale il « giovane Socrate » tratta Zenone e il profondo rispetto che mostra per Parmenide non dipende solo dall'età: cfr. *Parmenide*, 127 e-128 b; 129 b ecc.

stesso della realtà, non poteva, dal puro punto di vista logico, che trovarlo nell'essere, Eraclito, fisico (1) ed appassionato quanto Parmenide era indagatore freddo e ragionatore astratto, domanda invano all'osservazione del mondo e dei fatti quello che l'altro, non curandosi nè del mondo nè dei fatti, afferma ispirandosi al puro criterio logico.

Eraclito, non potendo così ritrarre dall' osservazione della realtà esterna nulla che potesse avvicinarsi alla sua concezione religiosa dell'Essere assoluto; non potendo peraltro negarlo solo perchè non ne trovava la conferma nella natura e nella vita; nega e la natura e la vita. Sembra quasi di sentire il suo grido di angoscia: la verità è, deve essere, ma non può essere questo mondo che ci sta dinnanzi, questa vita che viviamo; non può essere una realtà che non è mai. E così di fronte all'osservazione del senso ingannatore (2) e al disprezzo di coloro (3) che vivono e credono nella vita empirica come assoluta verità, oppone l'incorruttibilità dell'anima individuale e la sua immedesimazione nell'anima del mondo dopo la dissoluzione del

---

(1) DIELS *Vors.* I[4], 70. 1[a] SUIDA Ἡράκλειτος βλόσωνος ἢ βάντωρος οἱ δὲ Ἡρακῖνος Ἐφέσιος φιλόσοφος φυσικός ὃς ἐπεκλήθη Σκοτεινός. Notizia probabilmente tolta da Ὀνοματολόγος ἢ πιναξ τῶν ἐν παιδείᾳ ὀνομαστῶν come meglio specifica l' UEBERWEG *(Gr. d. Geschichte d. Philos.*, Berlin 1926 pag. 18), che lo ZELLER. Opera perduta dovendosi considerare per concorde testimonianza di tutti gli storici della filosofia Περὶ τῶν ἐν παιδείᾳ διαλαψάντων σοφῶν come un rifacimento posteriore ad opera di Suida e Diogene. Lo stesso appellativo di *fisico* anche in APOLLONIO DA TIANA [(ep. 18): cfr. DIELS *Vors* 1[1] pag. 75].

(2) SESTO EMPIRICO *Ad. Math.*, VII, 126. Come negazione della validità del senso come fonte di conoscenza è pure da intendersi il Fr. 21 (DIELS *Vors.* I[4], 82) riferito, ma anche travisato, da CLEMENTE: «È morte quello che percepiamo quando siamo desti; quanto poi mentre si dorme, sonno». Cioè quello che cade sotto il dominio dei nostri sensi è uguale al non-essere, e indipendentemente da essi nulla peraltro possiamo conoscere. Cfr. anche nell'op. cit. del DIELS B, 46.

(3) Anche questo riferito da CLEMENTE: (cfr. DIELS B, 34).

corpo (1), la sua fede nella resurrezione della carne (2) e nel giudizio universale (3), la decisa affermazione che solo per l'umana limitatezza può esservi il male, ma che in Dio tutto è bene (4) e che la sapienza consiste nel sapere che vi è una divina intelligenza ordinatrice del tutto che si manifesta attraverso i singoli (5).

III.

Come interpretare negativamente o quanto meno scetticamente una dottrina che ha a suo fondamento tali principii? Negazione dunque, no; scetticismo, nemmeno, ma unilateralità, sì. Eraclito approfondisce un solo lato del problema della realtà: l'altro è ancora in lui allo stato puramente intuitivo. Unilateralità da intendersi non nel senso che il suo sia un punto di vista opposto a quello di Parmenide, ma nel senso che dell'essere inteso come unità assoluta, pure essendo la più profonda esigenza del nostro pensiero, veniamo a sapere solamente ch'esso non può concepirsi nel mondo naturale: soltanto implicitamente risulta che esso dovrà cercarsi fuori e indipendentemente dal mondo, non potendo la verità essere con questo compatibile. Che cosa sia egli non sa: certo, egli non dice.

Senza dubbio concepiva già l'inconoscibilità dell'essere (6) e che vi si potesse avvicinarsi solo attraverso la estasi mistica, secondo il quale criterio sembra sia anche vissuto. Nel suo disprezzo del mondo empirico si sente già

---

(1) Aezio *Vetusta Placita* e la ricostruzione del Diels *Doxographi Graeci*, 392 (Berlino, 1879) *Aëtii de Placitis reliquiae (Plutarchi epitome Stoabei excerpta)* pag. 273 sgg. Altro riferimento di Eraclito all'anima, riferimento però che risente di tutta l'ingenuità del naturalismo dell'epoca, è quello dello stesso Aezio IV, 3, 12 (Diels *Doxogr.*, 389 ed. cit.).

(2) Diels *Vors.* B. 63 (ed. cit. pag. 90).

(3) Diels *Vors.* B. 64 (ed cit. pag. 90).

(4) Id. B. 102 (pag. 98).

(5) Id. A. 20; B. 41 (rispettivamente pagg. 76 e 86). Cfr. pure Sesto Empirico *Ad. Math.* VII, 131. Per B. 42 cfr. anche Diog. IX, 1.

(6) Cfr. Sesto Empirico VII, 132; nonchè Diels *Vors.* B. 18, 45, 86 (rispettivamente pagg. 81, 86, 95 della IV ed.).

in lui il precursore dello stesso Platone, che anche nella parte costruttiva della fisica del *Timeo* svolge alcune teorie che sono di chiarissima fonte eraclitea. Tale è da considerarsi quella che si potrebbe chiamare della circolarità nella trasformazione degli elementi: « e innanzi tutto ciò che noi abbiamo ora chiamato acqua, quando si condensa, secondo ciò che ci sembra, diventa, come noi vediamo, pietra e terra. Ma questa stessa cosa quando si dilata e si rarefa, diventa aria e vento; l'aria se è combusta diventa fuoco, e il fuoco a sua volta, quando si contrae e si spegne, torna di nuovo ad essere sotto l'aspetto di aria; questa, per conto suo, condensata e compressa in sè medesima, si trasforma in nubi e foschia, le quali ultime, ancora più compresse, danno l'acqua che scorre. Dall'acqua nascono di nuovo pietre e terra, in modo che questi elementi, a ciò che sembra, si generano, circolarmente, gli uni dagli altri » (1).

Neppure si potrebbe osservare che in Eraclito figura la tesi del fuoco come principio del tutto, concetto che non è nel *Timeo*, perchè è una semplice consuetudine lo attribuire tale criterio ad Eraclito. Essa trova riscontro esplicito in uno solo dei frammenti che di lui si conservano il 90°: « tutte le cose sono scambio di fuoco, come il fuoco lo è di tutte; nello stesso modo come le merci lo sono dell'oro e l'oro lo è delle merci ». Ciò che non si può dire nemmeno dei frammenti 31 ed 84 che pure attestano la grande importanza del fuoco: tale opinione è solo largamente affermata nelle testimonianze che su di lui si conservano.

E' questo un dato di fatto indubbiamente notevole, ma del quale non si deve esagerare l'importanza, se si tien presente che le notizie al riguardo sono di Diogene Laerzio, di Simplicio, di Clemente e di Aezio. Aristotele

---

(1) Si cfr. tale passo del *Timeo* (pag. 49 c) con i Fr. 31 e 60 (in DIELS I⁴, pagg. 84 e 89).

nella *Fisica* (Γ 5. 205 a. 3) dice che per Eraclito tutto si può risolvere in fuoco: lo stesso concetto è ribadito nella *Metafisica* (A3. 984 a 7.). Ma il « tutto » è qui da intendersi in modo puramente fisico se non vogliamo urtare contro la esplicita testimonianza dello stesso Aristotele nel *De Anima* (A2. 405 a 24.) per la quale veniamo a sapere che « anche Eraclito ritiene il principio essere anima ». Dai versi conservatici di Nicandro apprendiamo che per Eraclito il fuoco era veramente da ritenersi come l'elemento cui « la materia obbedisce » (1), ma a sua volta esso è soggetto, come l'acqua, al dominio dei venti: ciò che è ben lungi dal poter essere considerato come la concezione che ponga il fuoco come principio divino del tutto.

Ora, anche considerando le due testimonianze di Diogene Laerzio come incondizionatamente degne di fede — e tutti sanno che non a lui si deve rivolgersi quando si tratta della soluzione di un punto di dubbia interpretazione — veniamo in fondo a sapere soltanto che « di fuoco sono fatte e nel fuoco si risolvono tutte le cose » (2); che il fuoco « è il principio primo e che le cose tutte non sono altro che sue trasformazioni, determinate dalla rarefazione e dalla condensazione di esso » (3). Concetti questi fondamentalmente simili, che non possono considerarsi come tipicamente rappresentativi della filosofia di Eraclito se teniamo presente che la costante preoccupazione di quel secolo e mezzo di attività gnoseologica che va da Talete ai primi sofisti, e particolarmente di quella ionica, è il cercare fra le molteplici manifestazioni della natura il principio che tutte le unisca. Il concetto della trasformazione generale e continua degli elementi non è ripudiato dalla scienza moderna: la stessa massa fluida incandescente di Laplace non indica qualche cosa di sostanzialmente di-

---

(1) Diels *Vors.* I⁴, pag. 74.
(2) Diog. IX, 7.
(3) Id. IX, 8.

verso. Lo stesso dicasi del riferimento di Simplicio (1) e di quelli di Clemente (2).

Sono più esplicite le quattro testimonianze di Aezio (3). Ma quanto egli sia poco attendibile come interprete e possa essere utile soltanto come fonte che poi dovrà essere controllata ed elaborata criticamente, lo dimostra il fatto che mentre attribuisce ad Eraclito la teoria dell'incorruttibilità dell'anima (4), parla poi del fuoco come principio elementare del tutto e questa tesi attribuisce anche a Parmenide (5); da ciò si dovrebbe poter concludere che il fuoco non ha, nella dottrina di Eraclito, importanza maggiore di quella che abbia in altri filosofi presocratici.

Nulla di sicuro possiamo quindi affermare intorno alla pretesa teoria eraclitea del fuoco eterno e incorruttibile come origine del mondo; ma anzi e per inequivocabili frammenti che della sua opera ci restano e per l'autorità della testimonianza di Aristotele nel *De anima* (ed egli è sempre da considerarsi come la fonte più sicura per tutti i presocratici, sopra tutto quando si tratta di questioni interpretative) noi possiamo attribuire ad Eraclito la tesi di un principio animatore del mondo di carattere essenzialmente spirituale. Si può solo concedere che nella dottrina eraclitea, il fuoco ha, da un punto di vista puramente fisico, maggiore importanza degli altri elementi.

Piuttosto, quello che si può ammettere con sicurezza, è la teoria del continuo passaggio dall'uno all'altro degli elementi fondamentali, ciò che figura, come si è veduto, anche nel *Timeo* (49c): la teoria cioè della circolarità nella trasformazione di una stessa sostanza attiva nei diversi elementi. Interpretazione ben più esatta di quella comunemente seguita, auspice Diogene Laerzio (6), delle due dire-

(1) Diels *Vors.* A. 5 (ed. cit. pag. 72).
(2) Id. ib. B. 30, 31.
(3) *Doxographi* 283, 303, 340, 342.
(4) Id. 392; *Vors.* A. 17.
(5) *Doxographi* 340, 342.
(6) Diog. IX, 9.

zioni: una che dall'alto scende (fuoco, acqua, terra), l'altra che dal basso ascende (terra, acqua, fuoco). Il frammento 60 (*Vors* I⁴, pag. 89) è troppo breve e di troppo dubbia interpretazione perchè si possa ad esso attribuire valore probatorio in un senso piuttosto che in altro, ma la testimonianza di Porfirio (1) è però decisamente a favore della circolarità e così pure anche quell'anfibio frammento 76 messo insieme con testimonianze di Massimo Tirio, Plutarco e Marco (2). Così, per forza semplicemente fisica delle cose, il fuoco ha una posizione preminente rispetto agli altri elementi anche in Eraclito.

Tale prerogativa del fuoco è nettamente espressa anche nel *Timeo* sia dal punto di vista fisico, sia da quello estetico. Dal punto di vista fisico, perchè essendo il mondo creato e dovendo tutto ciò che ha cominciato ad essere avere il requisito della visibilità, il fuoco viene successivamente ad essere l'elemento primo per eccellenza perchè « nulla può nascere che sia visibile senza il fuoco » (*Timeo*, 316) come nulla può essere tangibile senza la terra (Id.). Gli altri elementi (aria, acqua) hanno solo una funzione sussidiaria perchè senza un terzo termine non si può stabilire nessuna proporzione fra due estremi (*Timeo*, 32) e nel caso particolare del mondo poi, in quanto solido, i termini medi dovranno essere due (3) e perciò si

(1) *Vors.* B. 103.
(2) Id. I⁴, pag. 93.
(3) Non è qui il caso di dilungarci per cercare la giustificazione di tale bizzarra teoria platonica in questo passo del *Timeo* (32 b). Prima di tutto perchè essa non ha la minima importanza in filosofia; in secondo luogo perchè l'argomento è stato dottamente trattato da Aug. Boeckh *De Platonica corporis mundani fabrica conflati ex elementis geometrica ratione concinnatis* (Heidelberg, 1809). Si cfr. pure dello stesso A. *De Plat. sistem. cœlestium globorum et de vera indole astronomiæ Philolaicae* (Heidelberg, 1810). L'uno e l'altro studio sono stati ripubblicati in *Gesammelte Schriften Boeckhs* (Leipzig, 1866): per il caso che qui c'interessa cfr. ivi III, 229 sgg. Il Boeckhs ha trovato che certo esiste un caso in geometria in cui Platone ha ragione e cioè la necessità di porre un solo termine medio fra due piani e due fra due solidi. Ma non resta tuttavia risoluto come Platone abbia potuto prendere come norma generale quello che non si trova che in uno o tutt'al più in alcuni casi particolari.

avranno quattro termini in tutto, cioè quattro elementi (*Timeo*, 32b). Unica differenza con Eraclito sarebbe dunque che il filosofo di Efeso, non tenendo conto della solidità (geometrica) della terra, aveva creduto sufficiente un solo termine medio: l'acqua. Ma anche questa è una limitazione da accettarsi nel solo caso che si considerino i frammenti 31 e 76 come rifacimenti posteriori, visto che in essi si parla già nettamente anche dell'aria come quarto elemento: anche a questo riguardo è alquanto arbitrario tenere per dimostrato che la fisica eraclitea consideri lo svolgimento del mondo come la trasformazione di tre soli elementi.

Nel *Timeo* figurerebbero quindi due elementi primordiali: i due estremi, fuoco e terra. Ma anche in questo caso il fuoco ha una posizione preminente perchè se anche la tangibilità è una conseguenza necessaria di ciò che è stato generato (*Timeo*, 31b), tuttavia il senso della vista ha una posizione preminente sugli altri perchè esso è la condizione prima perchè l'uomo possa, attraverso la contemplazione degli « astri, del sole, del cielo » (op. cit. 47a), elevarsi alla possibilità di un'intuizione teleologica dello universo. L'udito è solo un perfezionamento, un ausilio sussidiario atto a completare la vista (Id., 47c-d): gli altri sensi hanno funzioni inferiori.

Lo stesso dicasi anche dal punto di vista estetico: Dio ha, nella sua attività creatrice delle spiecie viventi secondo « la natura del modello », creato prima di tutto la specie celeste degli dei per la grande maggioranza composta di fuoco « perchè fosse la più brillante e la più bella a vedersi » (pag. 39e-40).

IV.

La questione non ha peraltro eccessiva importanza teoretica. L'aver ricordato le tracce della fisica eraclitea nel *Timeo* non diminuisce affatto il valore della tesi ormai acquisita che Platone è influenzato nei particolari della costruzione fisica del mondo e di quella fisiologica degli esseri sopra tutto dal *De Natura* di Empedocle, malgrado il severo giudizio delle *Leggi* (889b), e, più in generale, da Democrito del quale adotta anche compiute teorie particolari, come ad es. quella della luce (*Timeo*, 67c). Non si potrebbe sostituire la fisica eraclitea a quella di Empedocle e, più ancora, a quella di Democrito sopra tutto perchè il *fisico* Eraclito è qualche cosa di scialbo e d'incompleto, una monca figura sbiadita che è passata nella tradizione della storia della filosofia: ma che non corrisponde a quella libertà interpretativa che si deve concedere alla critica odierna nella ricostruzione di un pensatore presocratico di cui tanto poco si conosce.

Anche stando nei limiti dei dati positivi noi non sappiamo nemmeno quale fosse il reale fondamento della dottrina eraclitea. Perchè, se è vero che Diogene Laerzio ci dice che la sua opera era « sulla Natura » (IX, 5) e così pure esplicitamente Sesto Empirico (1) e i riferimenti più importanti di Suida, Aezio, Macrobio, ecc.; lo stesso Diogene riporta però la dichiarazione di Diodoto grammatico, secondo la quale l'argomento essenziale del libro in parola non era sulla natura, ma « sul Governo », avendo le osservazioni sulla natura semplice valore esemplificativo (2).

---

(1) *Ad. Math.* VII, (32).
(2) Diog. IX, 15.

Adottando la sistematologia moderna si potrebbe forse azzardarsi di concludere che Eraclito ha voluto dare un fondamento gnoseologico ad una sua dottrina etica e che per pura fatalità i frammenti che ci sono arrivati sono sopra tutto dell'Eraclito fisico. In ogni modo non si può senza cadere nell'arbitrario, sopra tutto dal punto di vista storico, completare Eraclito con lo svolgimento positivo del suo pensiero secondo una concezione spirituale dell'intelligibile, ch'era la sua più profonda esigenza interiore ma che non poteva affermare come la sola realtà. E' certo però che anche il più rigoroso e prudente storico della filosofia potrebbe con tutta tranquillità sostenere che se di Eraclito non abbiamo e nemmeno sappiamo che abbia svolto una dottrina metafisica, egli è un deciso negatore della realtà empirica. In questo preciso senso si è detto sopra ch'egli fa presentire la filosofia platonica.

Senonchè Eraclito per non aver potuto approfittare dell'esperienza dottrinaria di altri stati di coscienza simili al suo; per la giovinezza stessa del pensiero filosofico della sua epoca, pensiero oscillante fra la limitatezza dell'osservazione esteriore e l'indeterminatezza delle più intime espressioni del mondo interiore per la quale non si poteva ancora distinguere l'aspirazione religiosa dalla sublimazione estetica, la tradizione mitica dall' argomentazione teoretica, non riesce a concretare e svolgere quella che si intuisce essere la sua fede più profonda. Egli non sa, filosoficamente, sollevarsi sopra quel naturalismo che aveva in dispregio.

Questo intimo contrasto, che in Eraclito è più stridente perchè in lui è più accentuata l'incompatibilità fra il suo modo di sentire e le possibilità gnoseologiche della filosofia del tempo, ma che in fondo è l'eterno dissidio del pensiero di tutti i tempi, è la causa principale della sua oscurità di espressione. La quale deve essere ammessa anche se non è più tanto evidente per noi oggi, esperti come siamo attraverso ben altre difficoltà interpretative della filosofia moderna: i testi sono concordi su questo punto.

Anche a tale proposito è però strana la testimonianza di Diogene Laerzio, il quale dapprima asserisce che Eraclito era chiamato « sibillino » da Timone, soggiungendo persino che l'oscurità dell'espressione era appositamente voluta da lui per non essere compreso dal volgo (1), per poi dichiarare che il libro che di Eraclito si era potuto conservare era talmente facile e limpido che anche i meno intelligenti potevano comprenderlo (2).

Questa è tuttavia l'unica testimonianza a favore della chiarezza della dottrina eraclitea: contro di essa stanno oltre a quella precedente dello stesso Diogene, anche le dichiarazioni unanimi di Demetrio Falereo (3), in parte anche di Simplicio (4), e dello stesso Aristotele, nettamente nella *Rettorica* (Γ5. 1407 b) e implicitamente nella *Metafisica* (Γ5. 1005 b 23). Probabilmente i pareri discordanti di Diogene trovano la loro spiegazione nel fatto che egli riferisce (II, 22) il giudizio di Socrate sul libro in parola: pare che Euripide, data a Socrate l'opera di Eraclito e chiestone il parere, si sia sentito rispondere che quello che egli (Socrate) aveva capito, era di valore, ma che bisognava però avere la forza di un nuotatore di Delo per comprenderla nel suo svolgimento complessivo.. Giudizio che è in perfetto accordo con i due epigrammi di Eraclito trasmessi dallo stesso Diogene (IX, 16): il pensiero di Eraclito non è accessibile alle intelligenze comuni, ma se si riesce a penetrarvi è più sfolgorante del sole.

E' certo tuttavia che se dalla impossibilità di considerare il mondo fisico come la realtà assoluta si può indurre la necessità di una realtà più alta, questa doveva essere nella mente di Eraclito non più di una meta intuita, cui non si poteva nemmeno, teoreticamente, avvicinarsi

---

(1) Diog. IX, 6.
(2) Id. IX, 7.
(3) *Vors.* A. 4.
(4) *Dox. Gr.*, 475.

per analogia. Se Eraclito sente la necessità dell'uno, il rapporto ch'esso ha con il molteplice è però nella sua dottrina puramente fisico e perciò essa non può significare, gnoseologicamente, che relativismo.

V.

Relativismo nel senso che di nessuna cosa si può, basandosi su di essa, enunciare un giudizio qualsiasi: la famosa questione inerente alla copula e che ricorre anche nella *Critica* kantiana, veniva ad essere bandita per sempre: in altre parole l'impossibilità di formulare una proposizione qualsiasi. Se si potè trovare che il divenire già inizialmente significa una contraddizione di termini in quanto negando ogni assolutezza all'essere veniva ciò non pertanto a riconoscere l'assolutezza dell'essere del divenire, questo si presentava anche, conseguentemente svolto, come il naturale punto di partenza di una teoria scettica. Conclusione ben diversa da quella cui sempre aspirò la coscienza umana tranne che nelle pause di depressione nella sua attività creatrice; ma conclusione poi che nel caso particolare veniva ad essere in palese contrasto con la necessità di trovare un substrato unitario e universale alla rivelatasi organicità della natura.

Nello stesso tempo il dilemma si presentava come inevitabile: o stasi o movimento. Ma poichè nè l'uno nè lo altro potevano sfuggire all' azione demolitrice della critica e poichè l'elemento unitario doveva esserci in quanto la riduzione della molteplicità del diverso all'unità della scienza era ormai un fatto incontestabilmente acquisito, una sola via si presenta come possibile al pensiero del tempo, ancora ben lontano di trovare in sè stesso tale ragione unificatrice: di rivedere cioè quel materiale che la

scuola milesia aveva avuto il merito di tramandare come scienza.

Empedocle accetta l' uno e l' altro principio. S' incomincia così a porre il problema dell'Uno e del molteplice mentre l'indagine precedente si era limitata solo alla ricerca dell'Uno: o cercandolo materialisticamente, con la scuola milesia, in uno degli elementi costitutivi della natura e che perciò non poteva esserne la causa pechè parte di essa; o negandolo, con Eraclito, in quanto nella natura, considerata ancora come unico campo di esperienza possibile, non poteva essere trovato: o affermandolo, con Parmenide, fuori di essa; ma senza peraltro porsi il problema del come dall'unità assoluta potesse essere dedotta la molteplicità relativa. Si può sostenere che Parmenide completi Eraclito svolgendo quell'unità dell'essere che il filosofo di Efeso aveva concluso non potersi trovare nelle cose particolari, solo con l'ipostatizzazione di un dover essere necessario, ma del tutto indipendente dall'essere nelle sue concrete estrinsecazioni.

L'unità statica dell'essere parmenideo non poteva in nessun modo permettere tale passaggio. Essa si trasforma diventa energia, diventa forza di attrazione, che Empedocle, per la non chiara distinguibilità nelle speculazioni primitive dei caratteri gnoseologici da quelli etici e religiosi, identifica nell'amore. Soltanto per una forza contrapposta a quella di attrazione, cioè la repulsione, si spezza l'unità originaria. Ma i due pripcipii non hanno lo stesso valore: nel primo è la verità; il secondo è solo una contrapposizione del primo come azione disgregatrice transitoria di esso. E' per tale azione disgregativa operata dalla forza della repulsione che si ha il mondo nelle sue manifestazioni molteplici e instabili sulle quali l'unità assoluta originaria, rappresentata dall'attrazione, esercita la sua azione conquistatrice per riassorbire in sè il suo frazionamento nel tempo e nello spazio.

Malgrado Empedocle possa dare adito a questa inter-

pretazione (1) che lo avvicinerebbe maggiormente a Platone, siamo nello svolgimento della sua dottrina ancora in pieno naturalismo sul quale nemmeno Ermotimo da Clazomene (2) e lo stesso Anassagora, secondo il noto passo del *Fedone*, hanno saputo sollevarsi. Questi, più decisamente che tutti i suoi predecessori, vede la necessità di porre la realtà assoluta come entità intelligibile, ma anche qui si rivela l'insufficienza della speculazione dell'epoca quando si tratta di stabilire in quali rapporti tale unità spirituale si trovi con il mondo fenomenico. Donde il ricorrere di nuovo alle cause fisiche originarie ed indipendenti da essa per spiegare la molteplicità empirica (1) senza che alcun passaggio si possa notare fra il Nous e le cause fisiche medesime.

Per questo il tentativo di sintesi fra essere e divenire, come si può ricavare dalle dottrine di Empedocle e di Anassagora, per l'impossibilità di dedurre dall'unità la ricchezza del mondo empirico, finisce con il concludere alla posizione di un'infinita molteplicità originaria. Passaggio che ha delle analogie con quello di Descartes e Spinoza a Leibniz anche se questi saprà però superare sè stesso nello svolgimento della sua metafisica risolvendo la originaria serie indefinita delle sue sostanze particolari nel concetto unitario di una grande energia universale. Empedocle ed Anassagora invece non avendo potuto sollevarsi sopra il naturalismo, in quanto cercano il rapporto fra l'uno e il molteplice come sintesi di essere e di divenire, chiudono il ciclo della ricerca del fondamento unitario nella filosofia presocratica e determinano l'iniziarsi della concezione atomica dell'universo.

---

(1) Cfr. al riguardo l'interessante articolo di A. Diès *Le Problème de l'Un et du Multiple avant Platon* in «*Revue d'Histoire de la Philosophie*» Fasc. I (1927 Paris) pag. 19-20.

(2) Ermotimo da Clazomene e forse anche Esiodo, avrebbero preceduto, secondo Aristotele (*Met.* A 3. 984 b 17 sgg.), ma ciò è confutato dallo Zeller, la dottrina del Nous anassagoreo.

Si ripresenta così l'importanza preponderante del metodo scientifico come caposaldo della teoria della conoscenza. Forse che approfondendo ancora le nozioni particolari, sviscerando con rinnovato ardore il valore del singolo dato sperimentale e collegandolo, edotti dall'esperienza acquisita, con altri dati pure sottoposti ad un nuovo esame analitico, con tutti gli altri, eventualmente, si possa più profondamente vedere nell'unità del reale? In tal modo si credeva con criterio empirico e con metodo induttivo prima che la scoperta vera e propria della logica formale fosse fatta, di poter concepire in che potesse precisamente consistere, da che potesse dipendere l'unità della scienza che il solo *essere* o il solo *divenire* non avevano potuto spiegare.

E nell'approfondimento del dato particolare, nella disamina e nella graduale esclusione di tutto quello che ad esso poteva essere relativo, si venne ad eliminare la forma, la qualità, la quantità stessa per non ridurre che ad un *quid* immaginario l'essenza vera e propria di quella cosa come di quell'altra, come di tutte le cose conosciute. Ma un qualche cosa, che appunto in quanto privo di qualsiasi predicato era sì, ma era soltanto in potenza. L'essere sembrava così assicurato con tutti i vantaggi che una tale assicurazione garantiva; ma questo quid che è pura potenzialità di essere, si realizza, si concretizza solo *divenendo* e così si rispondeva anche all'altra esigenza che effettivamente le cose possono essere, solo incessantemente mutandosi. Non si vide allora — e adesso? — che l'atomo così scoperto come il substrato ultimo del dato, di cui veniva a costituire l'essenza, era una finzione, era una creazione ipotetica; ma si credette fermamente — donde il largo stuolo di proseliti e la persistenza per millenni della teoria — di aver dato una esauriente soluzione del problema, problema metafisico, con mezzi puramente fisici.

VI.

Tuttavia se gli atomisti svolgono di nuovo un'indagine più fisica che metafisica, non per questo l'esigenza logica dell'unità perde della sua importanza. Malgrado sia innegabile ch'essa presenta notevoli differenze in Parmenide e in Democrito, non viene meno negli atomisti più significativi la preoccupazione di Empedocle e, più, di Anassagora: non tanto di una sintesi del contrasto fra essere e divenire, che sembrava risolto con l'ipotesi atomica, ma del rapporto fra l'unità e la molteplicità, il cui problema si era, prima di Leucippo e Democrito, identificato con quello. Con la concezione dell'atomo uno universale imponderabile ecc. si ribadiva ciò che dell'Uno era stato affermato e che solo dell'Uno era prerogativa indispensabile. Non solo; ma considerando i corpi come formantisi e dissolventisi, si ribadiva pure il concetto già prospettato da Eraclito che l'essenza della cosa non è la cosa stessa, la quale non è che un agglomerato provvisorio. Quello che la metafisica di Leibniz chiarirà poi definitivamente sostenendo contro Descartes, che l'essenza dei corpi non è da cercarsi nell'estensione e, con Arnauld specialmente (1), che il concetto di sostanza è del tutto indipendente dal corpo, che non è che un aggregato di parti.

E' perciò palese il rapporto che la soluzione atomica ha con la scienza tipica del fondamento ipotetico: la matematica. Rapporto tanto più significativo in questo caso in quanto l'esigenza del pensiero era proprio quella di trovare qualche cosa di assolutamente sicuro su cui basarsi,

---

(1) Vedasi per tutte la XIII lettera della sua corrispondenza con Arnauld (in Gerhardt *Philos. Schriften* II, 75).

quell'assolutamente sicuro che nella posizione insolubile della necessità del divenire contrapposta alla necessità dell'essere minacciava di crollare (e cadrà poi, per breve tempo, con i sofisti) definitivamente senza speranza di appello.

Ora, dove trovare una guida più valida di quella che poteva essere offerta da quella disciplina che già fin da allora (1), pure avendo avuto o forse meglio in quanto aveva avuto uno svolgimento a sè, era considerata come essenzialmente dimostrativa, come la scienza per eccellenza: la matematica? Quindi lo sviluppo parallelo, per tentare la soluzione del problema dell'unità del mondo, affrontato dalla scuola pitagorica. Il delinearsi dell'importanza del rapporto matematico per affrontare logicamente la questione metafisica e il degenerare di esso, come di tutti i tentativi del genere, nell'astrazione e nell'indeterminatezza dei rapporti medesimi per la convenzionalità — sia pure parziale — dei punti di partenza. E' quello che in modo più significativo in quanto più complesso e fatto con altri intendimenti di quelli dell' indirizzo pitagoreo, si potrà poi riscontrare nel tardo tentativo platonico di spiegare l' armonia del mondo con rapporti matematici.

Soltanto che e la finzione dell' atomo nell'indirizzo naturalistico e quella del punto come creazione arti-

---

(1) Non nel senso che possa essere considerata anche oggi la scienza dimostrativa per eccellenza; ma in quanto era ritenuta già presso i presocratici, e lo continuerà ad essere fino al criticismo, come la disciplina che procede secondo la metodologia più rigorosa. Infirmata in parte la validità dei suoi principii da Kant, l'idealismo seguente crederà di poter prescindere da essa non riconoscendone l'importanza nemmeno come metodo. Lo sviluppo della metageometria dal Riemann al Poincaré e ai suoi valenti cultori contemporanei ne fisserà bene i limiti, riconfermando il valore puramente umano di essa. Quello che già Kant aveva affermato con la dottrina dei giudizii sintetici proprii di tutte le scienze e quindi senza vedere la posizione particolare della matematica nella teoria della conoscenza.

ficiale originaria nella scuola pitagorea, se valide per le scienze di carattere empirico-utilitaristico, come nel primo caso, o, come nel secondo, puramente astratto e formale, già apparivano al pensiero critico greco come del tutto insufficienti per coerentemente svolgere la questione metafisica. Sembrava che essa venisse così a presentarsi come insolubile per il pensiero in quanto tutte le possibilità che l'indagine obiettiva esteriore poteva fornire, erano state esaminate senza successo.

Ove si pensi che tutto questo meraviglioso movimento di pensiero innestatosi sopra le scoperte scientifiche della scuola milesia è quasi contemporaneo, anche se fu qui trattato con una specie di successione causale per farne meglio risaltare il nesso logico, e cioè non solamente che era così, ma anche che così doveva necessariamente essere; ove si pensi alle difficoltà di comunicazione dei tempi; ove si pensi che tutto quello che poteva essere ricavato dall'osservazione del mondo esterno si trova in esso in quanto originato dal sentimento ammirativo verso la natura, è controllato ormai dall'indagine scientifica, è impedito di degenerare dal senso critico, che si era andato formando appunto in seguito ai diversi atteggiamenti che il pensiero era andato assumendo di fronte alla questione dell'unità del reale; ove si pensi tutto ciò, si deve concludere che non è sufficiente la larga diffusione della coltura, nè la profonda vena speculativa del privilegiato popolo greco per spiegare tale meravigliosa simultaneità di sforzi. Il presentarsi qua e là degli stessi problemi fondamentali è indizio che essi non sono esigenze particolari a questo o a quel popolo, ma complesse esigenze della coscienza universale di tutti i popoli nel suo riflettere sulla sua stessa creazione, cioè sulla scienza.

VII.

Ma quando in mezzo al dilagare di tante ipotesi su tutte le possibilità obiettive — nel senso, qui, di possibilità ipotetiche determinabili dal mondo esterno — per gli stessi molteplici aspetti che tali ipotesi fisiche e metafisiche erano andate assumendo, ci si accorge che di un altro elemento si doveva tener conto nello studio del mondo; non solo, ma che tutte le conquiste precedentemente fatte non avevano ragione di essere se non nel loro rapporto con chi le aveva fatte — la personalità umana — il problema del soggetto viene a imporsi alle menti con quella stessa intensità che già l'aspirazione a scientificamente conoscere il mondo esterno e sopra tutto a indagare intorno al suo substrato unitario metafisico, avevano operato per l'addietro.

Fu questa, come sappiamo, nel suo aspetto superiore, la funzione storica dei sofisti. Una nuova ancora di salvezza si presenta per loro merito al non ancora sfiduciato pensiero greco. L'uomo non aveva ancora scoperto sè stesso. Aveva intuito, aveva poi cercato di dimostrare il tutto meravigliosamente armonico del mondo esteriore; ma esso non vi aveva ancora individuata la sua posizione. La coscienza ammirante aveva affermata l'organicità del *non io*, ma non aveva ancora estesa la sua indagine all'*io*. Ma, come sempre, essa doveva manifestarsi, per quanto gradatamente, senza bruschi trapassi che sarebbero stati incompatibili con quel senso di misura che è la caratteristica tipica di tutto il credo estetico della civiltà greca, in una esagerata importanza dell'io. Non già come attività creatrice — chè non si sospetta nemmeno tale possibilità prima di Kant — ma nel solo senso di relatività di ogni cognizione.

Non è questo il luogo di esaminare a fondo se i sofisti abbiano in tutto risposto alla loro funzione storica. Che poi, come sempre accade, e per reazione, e per le convinzioni proprie alla Grecia del tempo, tale funzione storica sia degenerata, non toglie affatto la sua esigenza logica e il suo merito di aver permesso all'elemento concettuale socratico — sorto prevalentemente per la necessità di dover combatttere il subiettivismo sofistico — di servire d'introduzione a quella divinazione, che insieme con la filosofia trascendentale kantiana doveva essere la più ardita e profonda intuizione del pensiero speculativo occidentale: l'idea platonica in tutti i suoi significati.

E' certo però che, sopra tutto dopo Hegel, è ingenuo continuare a dare dei sofisti il quadro miserando che sembra valorizzato dalla interpretazione tradizionale. E' indubbiamente merito dei sofisti di aver posto il problema essenziale della speculazione idealistica: quello dell'io. Che poi essi stessi non abbiano compresa l'importanza della loro scoperta, questo è rimprovero che dalla critica contemporanea viene mosso anche ai più grandi maestri del pensiero (1). Indubbiamente, nel caso che stiamo esaminando, l'io non si presenta ancora nella mentalità sofistica come un nuovo sforzo speculativo, mirante ad andare al di là di quanto si era potuto ottenere basandosi sulla sola vecchia fonte di ricerca. Non significa cioè audacia, ma piuttosto un ripiegamento del pensiero su se medesimo: la debolezza di circoscrivere l'indagine solo a quanto può direttamente importarci; donde il basso livello cui i sofisti poterono arrivare nella filosofia morale. Per questo la trattazione sofistica del problema del soggetto finì poi con il degenerare nell'espressione più esagerata del relativismo, in quello esclusivamente individuale, negando ogni pos-

---

(1) Il Croce ad es. imputa al Kant di non essersi egli medesimo reso conto di quella che è stata la sua più grande conquista: la sintesi a priori.

sibiltà di una verità assoluta: in una parola a identificare verità con opinione.

Proprio il contrario quindi, sotto tale suo aspetto degenerativo, di quanto si poteva aspettare da essi e di quanto per oltre un secolo in occidente era stata la meta di ogni filosofia, e dall'eternità l'aspirazione di ogni coscienza. Sotto questo secondo aspetto per un pensiero che cercava ancora la sua via, la ragione della sua unità e universalità, la dialettica sofistica significava, almeno apparentemente, un passo indietro, L'uomo, dapprima disorientato dalla loro audacia, s'entusiasmò per essi; ma ad un esame più minuzioso non ci trovò quello che cercava. La loro forza, come ogni forza soltanto demolitrice, si rivelò più apparente che reale. Non vi è forza nell'esclusiva negazione: per questo il pensiero solo provvisoriamente si adagia nei virtuosismi di ogni maniera, che a primo aspetto sembra che portino in sè la chiave per la soluzione di ogni problema. La coscienza ha le sue esigenze metafisiche e non può subire a lungo imposizioni artificiose: per questo ogni scetticismo significa sempre transitorietà, significa sempre e soltanto reazione — quasi sempre benefica in ogni modo — a un precedente dogmatismo.

Ma se questi erano gli inconvenienti del subiettivismo sofistico, restava però sempre il loro grande merito di avere additato al pensiero che solo nell'io o per lo meno solo tenendo conto dell'io, si poteva battere la strada giusta. Ora, se Socrate è il rappresentante più caratteristico di questo senso di disagio, di sazietà che la dialettica sofistica aveva finito col generare, egli deve pertanto ai sofisti la sua stessa abilità dialettica e la stessa sua fortuna di averli potuto superare, riprendendo, con il concorso del fattore subiettivo, la ricerca di quel fondamento unitario e universale della conoscenza, che i sofisti avevano ripudiato.

Il sostituire l'obiettività del concetto alla subiettività sofistica della rappresentazione come criterio di cono-

scenza significa riaffermare la validità universale e necessaria della scienza contro la transitorietà della sensazione. Perchè tutti gli esseri organicamente simili possano arrivare all'unità del concetto è senza dubbio necessario (almeno lo è ancora nella gnoseologia socratica) che uguale sia la cosa che è oggetto della rappresentazione; ma ciò richiede altresì che qualche cosa sia comune a tutti i soggetti che a tale concetto sono arrivati. Anche considerando la sensazione in modo puramente empirico come rapporto fra soggetto ed oggetto, perchè essa non muti è necessario che non muti nemmeno il rapporto e perciò che, non dovendosi mutare l'oggetto, non muti nemmeno il soggetto.

Ora, questo qualche cosa che deve necessariamente essere comune a tutti i soggetti perchè dello stesso oggetto si possano fare lo stesso concetto, non può essere dato dalla similitudine dell'organo sensoriale perchè esso è solo il tramite che rende possibile la rappresentazione, mentre il concetto socratico è un estratto dei dati essenziali comuni di molti oggetti simili percepiti. E' cioè un'elaborazione intellettiva di diverse rappresentazioni di oggetti dello stesso genere: quello che si potrebbe chiamare concetto di specie. Il carattere di universalità e necessità per cui gli uomini si fanno uno stesso concetto pensando ad es. un cavallo in generale, senza rappresentarsi un tal determinato cavallo (che sarebbe un'immagine), è dato precisamente da questa elaborazione intellettiva che si manifesta nello stesso modo, differenziando solo per l'intensità maggiore o minore, in tutti gli esseri pensanti. E' dunque nell'intelligenza del soggetto pensante che si dovrà cercare quell'universalità e necessità che invano si era cercato nella natura dalla filosofia presofistica.

La rettorica di Gorgia, con lo stabilire le differenze fra l'uno e l'altro soggetto, attenua l'individualismo di Protagora nel senso che non è più vero che ciascun uomo sia la misura di tutte le cose perchè le personalità più signifi-

cative e più forti possono, mercè la rettorica, avvincere al loro modo di pensare altri uomini. Così la realtà non è più da cercarsi nella semplice convinzione individuale, ma essa viene a dipendere dalla coltura e dall'abilità polemica di poche menti superiori: la grande maggioranza della gente non ha principii proprii, ma segue quelli di coloro che in un modo o nell'altro hanno saputo imporli. Per quanto non vi siano più in Gorgia tante verità quanti sono gli uomini, la verità non cessa però in lui di essere opinione. Egli anzi accentua implicitamente questo concetto fondamentale dei sofisti mostrando più degli altri l'esclusiva importanza del soggetto pensante nel fissare il criterio del vero, del retto e del buono; o del contrario, se la mia potenza di argomentazione me lo permette.

In tal modo l'idealismo gnoseologico che, delineatosi già con il fenomenismo di Protagora e con la rettorica di Gorgia minacciava di concludere alla negazione, trova nella dialettica socratica la possibilità di sollevarsi sopra lo scetticismo, che è la naturale conseguenza di ogni soggettivismo. In ciò sta, teoreticamente, il grande merito di Socrate: l'affermazione dell'unità concettuale come fondamento di un sapere avente valore universale e necessario. Il soggetto quindi non è più considerato come fattore d'individualismo e di relativismo, ma come fattore determinante l'obiettività. L'uomo è dunque ancora nella filosofia socratica la misura di tutte le cose; ma l'uomo inteso non più come organismo senziente o come individuo pensante, cioè come singolo, ma come umanità: in questo senso la limitazione socratica si ripresenterà nel criticismo kantiano.

Per questo egli può anche essere considerato più come continuatore che oppositore dei sofisti; certo il ciclo sofistico logicamente si chiude con Socrate e non prima di lui; certo Socrate è potuto essere solo perchè erano stati i sofisti. Così si veniva a formare nella storia della filosofia la prima dottrina a carattere effettivamente idealistico. Per la

sua teoria del concetto non si vede più la realtà nel mondo che ci sta dinnanzi, quasi fosse qualche cosa di assolutamente esistente in sè indipendentemente dal soggetto, che tutt'al più poteva in esso attingere le sue cognizioni e queste completare tanto più quanto più progrediva la sua indagine, come si era illuso che fosse tutto il periodo cosmologico dell'attività gnoseologica presofistica e come ancora crede il realismo ingenuo; ma per il concetto socratico si afferma la realtà spirituale dell'essere. L'attività del pensiero come elaboratrice dei dati empirici, viene in tale maniera ad essere il primo fondamento storico di quell'attività creatrice dell'intelligenza, che costituisce la conquista più significativa della speculazione idealistica moderna.

Soltanto che nella formazione del concetto come elemento base di universalizzazione contro il subiettivismo sofistico, Socrate fa ancora troppo uso di dati particolari sensibili come punti di partenza. Ora, se questi erano stati, senza possibilità di equivoco, messi in luce dai predecessori come ingannatori (già da Eraclito in modo deciso), in qual modo ciò che non era in fondo che un estratto di tali dati sensibili poteva essere immune degli inconvenienti insiti in essi? Se Socrate intuisce la necessità di un metodo logico per astrarre dai molteplici sensibili i caratteri universali e comuni a tutti gli oggetti di quella specie e così crearne l'elemento unitario nel concetto, tale processo si poteva compiere soltanto col risalire rigorosamente dal particolare all'universale. In tal modo la conoscenza originaria era pur sempre imperniata sul dato sensibile e perciò (oltre all'inconveniente sopra accennato di un difetto di origine, dal quale non poteva purificarla nessun rigorismo logico ulteriore) non poteva spiegare affatto quei principii che sono in noi incondizionatamente, cioè antecedentemente ad ogni possibile determinazione empirica, e di cui, segnatamente nelle matematiche (delle quali già allora si era veduta la natura non empirica) si faceva largo uso. Per questo esse segnatamente verranno prese ad esempio anche nella dottrina platonica.

CAPITOLO II

L'Uno nel sistema platonico.

VIII.

A questa esigenza non poteva rispondere l'universalizzazione unitaria così come Socrate aveva creduto di vederla nella astrazione concettuale. Il rispondere ad essa sarà il merito della dottrina delle idee, a mezzo della quale non si concepisce più l'universale come indotto dalla molteplicità delle sensazioni ma come antecedente ad esse; non solo, come la condizione stessa della loro possibilità.

L'idea platonica viene così a esprimere nel suo primo significato, cioè come reminiscenza, il vertice di questo processo verso l'affermazione di un elemento che per il suo carattere di preesistere ad ogni estrinsecazione del senso, possa non costringere alla rinuncia di un sapere obiettivamente logico. Essa è uscita dal concetto socratico, ma è diametralmente opposta ad esso come origine in sè. Quello indicava la via per trovare, contro l'abilis-

sima dialettica sofistica, un carattere unitario, un punto solido sul quale appoggiarsi per potere affermare che c'era qualche cosa di assolutamente universale, di sicuro, che potesse salvarci da un esclusivo relativismo e dal conseguente immancabile scetticismo. E, storicamente, non può essere esagerata l'importanza di tale scoperta; ma, gnoseologicamente esso era del tutto insufficiente: non era, come si è accennato, che un'astrazione ottenuta da dati che in nessun modo potevano cancellare la loro origine empirica.

L'idea invece è qualche cosa di presente al nostro spirito, qualche cosa che noi abbiamo in noi allo stato latente e che non abbiamo potuto prendere che in un altro mondo diverso da questo al quale siamo arrivati per una « caduta » nel sensibile: le nostre rappresentazioni si limitano a riprodurre nella nostra coscienza, l'idea che è loro simile mediante la legge di somiglianza.

Solo ad un esame superficiale la soluzione platonica può presentarsi come la creazione arbitraria di un poeta. Certo l'artista che sempre è presente in Platone non può fare a meno di concretizzare troppo umanamente, troppo realisticamente questo mondo ideale medesimo Non solo: noi non possiamo non riconoscere in questa prima fase dello svolgimento della dottrina delle idee, che Platone veda realisticamente tale mondo originario, ed esso quasi popoli delle stesse espressioni unitarie che l'innata disposizione artistica della sua razza aveva espresso nella creazione estetica dell'olimpo e del mito. L'esplicito realismo della descrizione del mondo delle idee nella sua prima formulazione di un mondo di archetipi di cui portiamo in noi l'immagine unitaria allo stato virtuale, ci può ora far sorridere, edotti come siamo della necessità di dover cercare nell'io medesimo come principio attivo la condizione prima della possibilità di ogni conoscenza. Per il tentativo cartesiano dell'innatismo assoluto, la potestà rappresentativa della monade leibniziana, l'appercezione trascendentale di Kant si è potuto porre la questione sotto ben diversa luce;

ma la soluzione iniziale della insufficienza del concetto socratico secondo la dottrina della reminiscenza era la sola possibile per il pensiero dell'epoca nella quale gli studi psicologici non si erano ancora affermati come ausilio della filosofia, se non nell'esclusivo subiettivismo dei sofisti.

L'avere non soltanto veduto ciò, ma l'avere dato anche a ciò svolgimento che sappiamo a mezzo della dottrina della reminiscenza, solleva decisamente Platone di gran lunga su tutti i filosofi greci e dà al suo sistema — chè di sistema si può parlare veramente — quel senso di perenne freschezza per cui i suoi scritti ci sembrano ancora oggi vivi e fecondi se appena cerchiamo di interpretarli con un corredo razionale e scientifico più rispondente alle attuali esigenze del pensiero.

Se, presa alla lettera, la dottrina della reminiscenza non resiste più alla critica dello stesso Aristotele, non può sfuggire ad alcuno che tale passaggio non è già indizio di un vero e proprio superamento, ma è semplicemente una tirata di redini data dal buon senso alla genialità creatrice (1). Ma a torto o a ragione è questa e non quello che addita la via all'ulteriore sviluppo del pensiero. A Platone non possono a meno di far capo tutti i sistemi idealistici venuti di poi, come tutti i tentativi precedenti avevano trovato soltanto nella filosofia platonica il loro naturale sbocco e la loro sintesi unitaria.

Così che, quando, agli albori della filosofia moderna, il pensiero, ricco di tanta antica esperienza e con in più la magnifica esuberanza del rinascimento italiano, che sopra tutto con Giordano Bruno e con Galileo aveva saputo tanto degnamente affermare la libertà della speculazione metafisica e della scienza contro il criterio scolastico di una metafisica e di una scienza ammissibili solo in quanto po-

---

(1) Indipendentemente dalla questione intorno all'originalità della critica di Aristotele alla dottrina delle idee e dei suoi rapporti col *Parmenide*.

tevano non essere in contrasto con la tradizione — cioè a dire la negazione di ogni metafisica e di ogni scienza — quelle stesse esigenze che già avevano determinato il formarsi della filosofia idealistica di Platone possono riaffacciarsi al pensiero, ma in posizione ben più vantaggiosa che non in passato.

IX.

Nella filosofia greca più che altrove si vede il formarsi logico, nella loro primitiva chiarezza e necessità, dei più complessi problemi speculativi odierni. Ora tutta questa ricerca era arrivata fondamentalmente a due risultati:

a) l'insufficienza del criterio empirico per conoscere in modo universale e necessario;

b) la necessità (e perciò stesso la possibilità) di trascenderlo.

A queste stesse conclusioni arriva la filosofia cartesiana. Senonchè in Descartes quelle stesse esigenze che già avevano portato Platone alla dottrina della reminiscenza, venivano a poter essere svolte meno ingenuamente e perciò stesso meno dogmaticamente per l'aiuto che il fattore psicologico veniva a dare al criterio logico, che solo aveva dapprima sorretto il dubbio metodico.

Certo, anche nella dottrina della reminiscenza figurava e un elemento logico ed uno psicologico. Platone, nettamente cosciente della prima esigenza che è la molla originaria di tutto il suo sistema, per dover ricondurre l'idea così ottenuta ed avere importanza come fattore di conoscenza, è costretto in un primo tempo (il solo che qui c'interessa come progenitore dell'apriorismo) a considerarla come l'archetipo originario delle diverse manifestazioni sensibili. E' costretto cioè a tener conto della funzione che l'idea veniva ad avere nel processo conoscitivo del soggetto. In tal modo il fattore psichico, l'io, veniva ad affermarsi nella sua importanza anche in un problema logi-

camente impostato. Importanza perciò ben superiore di quella della scoperta fattane dai sofisti, che volevano invece compiere il processo inverso: ridurre il fattore logico obiettivo a quello psichico subiettivo. Ma Platone non vede ancora che *soltanto* mercè la riduzione del fattore psichico a quello logico si potrà arrivare all'universalità necessaria. Egli viene quasi a urtare contro l'importanza del soggetto, in quanto nessuno prima di lui aveva potuto considerarlo come fattore indispensabile di conoscenza, se non nella visione unilaterale che ne avevano avuto i sofisti. Unilateralità di visione che ben lungi dall'eventualmente favorire lo sviluppo della importanza del soggetto, era andata talmente degenerando da destare in Platone la preoccupazione opposta: eliminare il fattore io non solo in quanto subiettività di risultato, ma anche come fonte di conoscenza, l'aver dimostrato l'importanza del quale sarà invece la più significativa conquista dell'idealismo cartesiano.

Così sarebbe troppo domandare a Platone che, vista la necessità di sostituire la deduzione dall'idea all'induzione concettuale socratica, trovasse poi egli stesso nel soggetto tale possibilità deduttiva come potrà fare l'idealismo moderno, anche per il grande sviluppo della psicologia. Da tale impossibilità deriva la necessità di porre la verità in qualche cosa che fosse fuori del soggetto, dalla quale anzi esso proviene: donde la costruzione di un mondo trascendente, che ha tutta la ricchezza fantastica delle intuizioni mitico-estetiche del poeta.

Ma non per questo è meno significativo il fatto che a tale creazione egli sia stato costretto di arrivare per la necessità di sintesi del fattore logico e di quello psicologico o meglio di riduzione di questo a quello, operando così in senso inverso alla teoria kantiana dell'attività sintetica dell'intelligenza, ma già vedendo chiaramente la necessità della fusione di elemento psicologico e di elemento logico.

Quindi è certo che, malgrado ogni modernizzazione nell'interpretazione della dottrina della reminiscenza, noi

non possiamo identificarla con quella dell'innatismo, nel senso che in questa prima fase dello svolgimento della sua dottrina delle idee Platone crede veramente, *realisticamente*, a un tal mondo di idee-archetipi; ma è vero altresì che dottrina della reminiscenza e teoria dell'innatismo esprimono la stessa esigenza logica del pensiero universale.

Anche in Descartes d'altronde la sintesi dei due elementi logico e psicologico non è del tutto cosciente. Prima di Kant non si può ancora parlare, se non in parte in Leibniz tenendo conto e della « Monadologia » e dei «Nuovi Saggi », della coscienza della necessità di tale sintesi. Anche Descartes cioè, impostato logicamente come Platone il problema di trovare qualche cosa di assolutamente vero, che nel senso era ormai assurdo cercare, arriva a fondere criterio logico e criterio psicologico in quanto, in seguito al suo dubbio metodico condotto secondo un criterio logico, arriva a trovare una prima verità nell'io, affermando così l'importanza dell'elemento psicologico.

E che a tale concetto Descartes sia giunto non per la consapevolezza che soltanto nella loro sintesi si possa arrivare al necessario ed universale, lo prova il fatto che fissato il « cogito sum » come necessità logico-psicologica, il suo logicismo riprende il sopravvento e cercherà se altre verità presentano la stessa sicurezza che inizialmente aveva trovato nell'io. Ma se Descartes poteva così, per forza delle circostanze, ben meno arbitrariamente di Platone rispondere alla stessa esigenza logica, il suo pensiero si cristallizzerà però intorno a tale tesi innatistica senza mai espletare quell'autoperfezionamento del pensiero che aveva fatto di Platone il vero spirito tutto pervaso dall'Assoluto. Platone è il primo ad accorgersi che se la dottrina della reminiscenza poteva considerarsi come un valido punto di partenza per affermare il lato puramente transitorio e fenomenico della sensazione contrapponendole qualche cosa di eterno e di assoluto, essa non poteva considerarsi come un'esauriente trattazione della sua concezione metafisica.

X.

Quando ancora si sente in Platone la diretta influenza socratica, quando la dottrina della reminiscenza è solo abbozzata, sono già numerosi gli spunti platonici nei quali si afferma che nelle anime elevate figura l'aspirazione di poter di nuovo far parte di quel meraviglioso mondo ideale dal quale provengono e quindi l'impellente desiderio di purificarsi più che sia possibile di tutto quanto ha attinenza al senso. Sono queste semplici voci isolate: non si può ancora parlare di unità di svolgimento nella speculazione platonica. Ma quando l'esigenza di un mondo ideale si esplica razionalmente in una dottrina della reminiscenza e così Platone viene a superare decisamente il suo maestro, noi possiamo trovare non più soltanto tentativi isolati, ma la costante tendenza perfettamente consapevole a non stare più entro i limiti di una teoria che circoscriveva il problema della vita a stabilire le possibilità originarie della nostra conoscenza.

Col condizionare il compito dei sensi al semplice riconoscimento di un oggetto particolare, che già era nella nostra intelligenza come reminiscenza di un archetipo, restava pur sempre a Platone la necessità di svolgere in qual modo, a percezione avvenuta, i dati molteplici e disparati dei sensi potessero nuovamente ricondursi all'unità originaria. In qual modo cioè essi potessero essere ridotti da constatazioni subiettive all'unità della scienza. Se la dottrina della reminiscenza, così come era stata formulata, aveva il vantaggio di superare gli inconvenienti insiti nel concetto socratico, finiva però col dare una soluzione nettamente dualistica dell'essere. Platone cercherà di risolvere ogni residuo dualistico prima teleologicamente e poi gnoseologicamente. Egli non si accorge ancora in un primo tempo (ciò av-

verrà molto più tardi con il *Parmenide*) che questo mondo delle idee assomigliava un po' troppo al nostro mondo sensibile per poter esprimere una realtà spirituale superiore alla nostra realtà fisica; ma si accorge però della particolare gravità della sua posizione che per tentare di spiegare un mondo si trova di fronte all'assurdo di doverne spiegare due.

In questa prima fase dell'esigenza monistica di Platone tutto il suo temperamento artistico viene a manifestarsi nell'intuizione dell'idea unitaria del Bello. Netta corresponsione a questo riguardo fra il pensiero platonico e la classica importanza del bello nella vita ateniese del tempo: un bello che significa un tutto omogeneo, che significa riduzione della molteplicità disordinata caotica e di un valore gnoseologico puramente subiettivo all'unità. E l'unità è armonia, è misura, è il senso meraviglioso delle proporzioni, che non tollera discordanze, e che intuitivamente si svolge dal puro e semplice stato ammirativo verso il bello, come impressione estetica ricavata dall'impressione visiva di un bello corporeo, via via gradatamente attraverso la bellezza spirituale, all' idea pura del bello in sè. Quello stesso esame del mondo esterno che aveva permesso a Platone di sublimarlo in una unità estetica, fa sì che egli, considerando non più la molteplicità dei fenomeni naturali, ma la molteplicità e l'incessante divenire e tramutarsi delle azioni degli uomini, venga a vedere che anche questa molteplicità può ridursi all'idea unitaria. Essa costituisce la personalità etica di un individuo e così di tutti gli individui, in modo che la totalità delle manifestazioni dell'attività umana possa essere ridotta a un complesso etico unitario, che costituisce appunto l'idea del Bene.

Donde la stretta concatenazione fra l'idea del bello e quella del bene. Esse esprimono infatti, in questa fase dell'attività platonica, una stessa esigenza in quanto entrambe non significano che tentativo di una soluzione unitaria in senso teleologico di un dualismo logicamente posto.

L'idea del bene non indica rispetto a quella del bello che un altro lato del temperamento platonico e cioè, come quella l'aspirazione estetica, questa il suo profondo interesse per la vita nel suo svolgimento etico, interesse non solo sempre forte in Platone, ma predominante in tutta la sua attività letteraria prima della fase sistematica iniziata con il *Teeteto*.

E l'uno e l'altro, il Bello e il Bene, gli verranno in aiuto rispettivamente attraverso il *Simposio* e il *Fedro* in un senso, e la *Repubblica* nell'altro, come superamento idealistico del dualismo realistico creato dalla dottrina della reminiscenza.

XI.

Senonchè tale soluzione teleologica a un più attento esame veniva a rivelarsi insufficiente a quella che era l'esigenza logica di Platone: il dover risolvere cioè gnoseologicamente e non teleologicamente il problema dell'unità dell'essere, spezzata in un netto dualismo con la teoria del mondo delle idee nella sua prima formulazione. Si trattava quindi di cercare l'unità del molteplice in quella forma che, per la sua prerogativa di non potersi trovare in alcun elemento sensibile particolare e nello stesso tempo di comprenderli tutti, veniva implicitamente a rivelarsi come qualche cosa di qualitativamente superiore al sensibile medesimo: l'anima. « Ma è l'anima — sarà costretto a concludere Teeteto per l'incalzare delle questioni di Socrate — che essa stessa e per mezzo di sè stessa mi sembra fare di tutti gli oggetti questo esame dei loro rapporti comuni » (*Teeteto*, 185 d/c.) Cioè è l'anima possiamo dire noi, non letteralmente ma senza per nulla uscire dal pensiero platonico, che opera questa sintesi intellettiva unificatrice fra i dati molteplici delle constatazioni empiriche di cui i sensi non sono che tramiti, che « canali » (*Teeteto*, pag. 185 b)

fra loro così perfettamente distinti e separati, che nessun rapporto potrebbero stabilire fra le diverse sensazioni di cui sono apportatori.

L'anima potrà obbiettivare, riducendole all'unità della coscienza, le diverse, spesso contrastanti sensazioni isolate, basandosi soltanto sulle quali come fonte di conoscenza, Protagora non era potuto arrivare che a una teoria gnoseologica di puro e semplice valore subiettivo.

Funzione di universalizzazione questa, perchè, se è vero che ogni soggetto ha un'individualità sua propria, è pur vero che l'anima esprime la nota ch'esso ha in comune con tutti gli altri, che è appunto l'espressione del divino che è in ogni coscienza. Ma tale universalizzazione della conoscenza del molteplice in un'unità concettuale è ancora nell'anima del *Teeteto* qualche cosa che figura come contrapposto alla coscienza: è una sua creazione, ma non è ancora essa stessa. E' solo l'espressione, il soffio dell'universale, di Dio, che è in essa; ma essa non è ancora identificabile coll'universale medesimo. La coscienza in tale suo stato significa ancora attività, significa ancora appunto conoscenza.

Tale elaborazione spirituale è sempre resa possibile mercè qualche cosa, che è quasi contrapposto a me, anche se per la mia attività incessante io incomincio quasi a immedesimarmi in essa. Solo quando tale immedesimazione sarà effettiva, cioè solo quando io avrò superato ogni processo conoscitivo e per la mia attività spirituale io potrò fondermi nell'unità spirituale di tutto il mondo in unità universale, potrò superare ogni contrapposizione del non-io (come campo di esplicazione dell'attività dell'io) col mio io medesimo (1).

---

(1) È l'affermazione della superiorità dell'attività pratica sull'attività teoretica, come figura anche in Aristotele dove la più alta estrinsecazione dello spirito sarà la vita contemplativa; molto più decisamente in Plotino dove l'estasi è lo stato più alto dell'attività dell'anima indi-

Così si potrà passare dall'anima ancora individualmente intesa del *Teeteto* (malgrado la sua attività obiettivatrice) all'anima del mondo del *Timeo* attraverso i dialoghi più tipicamente dialettici e, sopra tutto, il *Parmenide*, se con il Ritter e contro il Diès si ammette che esso sia posteriore al *Teeteto*. L'autenticità del *Parmenide* è ormai generalmente ammessa dopo essere stata negata per oltre mezzo secolo, in seguito particolarmente agli studi del Campbell (1), visto che non è argomentazione sufficiente per infirmarla nè il silenzio di Aristotele su di esso; nè che buona parte delle sue argomentazioni contro la dottrina delle idee siano tolte da tale dialogo; e non rispondendo infine a verità che la dialettica del *Parmenide* sia ben diversa da quella platonica. La testimonianza di Aristotele è senza dubbio sufficiente per stabilire l'autenticità di quegli scritti ch'egli attribuisce a Platone, ma il suo silenzio su altri non può autorizzarci a nulla concludere. Esso avrebbe valore, e nemmeno in questo caso probatorio, se Aristotele avesse fatto uno studio particolareggiato e completo dell'opera platonica, ma non ne ha alcuno, dato il limitato sviluppo che hanno in lui i riferimenti alla filosofia platonica: di altri dialoghi non si trova cenno in Aristotele, senza che la loro autenticità sia stata infirmata basandosi prevalentemente su questa ragione, come ad es. il *Protagora* (2).

---

viduale nel suo ritorno a Dio. Nell'umanesimo, nella «docta ignorantia» di Niccolò Cusano, superiore a qualunque scienza. Nel rinascimento con «l'eroico furore» di Giordano Bruno. Nella filosofia moderna con l' «amor Dei intellectualis» di Spinoza superiore a qualunque conoscenza. In Kant nel «primato della ragion pratica sulla ragion pura» cioè della vita morale sull'attività speculativa. In questo senso conclude pure il misticismo, senonchè esso si differenzia dalla sublimazione etica dei precedenti, perchè alla sublimazione stessa non arriva attraverso l'attività unificatrice e spiritualizzatrice dell'intelletto, ma con l'assoluta indifferenza (che spesso è anche diprezzo) di ogni attività scientifica come ad es. in Bernardo da Chiaravalle e nei Vittorini.

(1) Campbell *On the place of the «Parmenides* in *Classical Review* X, 129 sgg.

(2) Cfr. anche Croiset *Histoire de la litterature grecque* (Paris 1921) IV, pag. 274.

L'aver poi Aristotele sfruttato largamente le argomentazioni del *Parmenide* nella sua confutazione della dottrina delle idee è argomentazione che avrebbe importanza se tale dialogo si potesse attribuire, per bizzarra ipotesi, allo stesso Aristotele. Ma poichè ciò è del tutto impossibile, non si possono prospettare che due casi: o egli aveva conoscenza del *Parmenide* e allora il plagio aristotelico sussisterebbe ugualmente e meglio vale concludere ad un Aristotele plagiario (parzialmente d'altronde) del proprio maestro, piuttosto che di un altro filosofo; oppure Aristotele non conosceva il *Parmenide*. Ma è impossibile ch'egli non avesse sentore di una critica di tale importanza, su di un argomento che tanto lo interessava e con l'autore del quale mostra tante affinità nel porre in luce gl'inconvenienti dell'idea platonica intesa come archetipo. Infine si può anche prospettare l'ipotesi che il *Parmenide* sia stato scritto dopo Aristotele; ma in tal caso oltre a doversi riconoscere che tale immaginario autore avrebbe fatto sua solo in parte la confutazione aristotelica delle idee, è ben difficile ad ammettersi che non si abbia la minima notizia di un pensatore postaristotelico di così notevole valentia e di così serrata dialettica (1). La quale ha ben l'impronta di quella

(1) La parola *plagio* è dura nei riguardi di tanto uomo. Per questo si sono cercate tutte le giustificazioni possibili. È da notarsi che, trattandosi di un argomento con tutta probabilità discusso all'Accademia, le obiezioni di Parmenide nel dialogo omonimo potrebbero essere le repliche dei discepoli e perciò in parte dello stesso Aristotele. Ma come poi questi le avrebbe prese per autentiche, come cioè non determinate dal carattere stesso dell'insegnamento di Platone, e riportate poi per conto proprio? Escludendo il plagio (di cui peraltro fu accusato anche lo stesso Platone secondo riferisce Diogene Laerzio: cfr. Croiset *Histoire de la litt. grecque*, Paris 1921, IV, pag. 270) è più probabile allora che Aristotele, avuta direttamente notizia della discussione, o indirettamente da uno dei discepoli presenti, si fosse talmente entusiasmato delle obiezioni parmenidee da immedesimarsene e svolgerle poi personalmente nel modo noto. Ma resta sempre assai strano che un Aristotele non abbia compreso quale fosse il vero significato critico e polemico del *Parmenide* e che le obiezioni in esso contenute contro la dottrina delle idee offrano la possibilità di essere risoluti nella stessa filosofia platonica.

platonica malgrado il contrario parere dell'Ueberweg che, auspice Aristotele (*Met.* 937 b 10 sgg.), nega alla dialettica platonica di aver cercato il rapporto fra unità e molteplicità e perciò nega l'autenticità del *Parmenide*, che tale rapporto tratta ampiamente: il che è perfettamente naturale, dato che proprio ad esso Platone era portato da tutto lo sviluppo della filosofia precedente.

Dialettica necessaria per mostrare che il dualismo fra l'uno e il molteplice non è effettivo; ma è solo dialetticamente posto per meglio affermare la realtà dello spirito, intendendo per dialettica platonica il complesso delle argomentazioni attraverso le quali si conclude alla superiorità dell'attività spirituale e unificatrice dell'anima rispetto alla molteplicità sensibile. E' precisamente attraverso il gruppo dei dialoghi metafisici e particolarmente del *Teeteto*, del *Parmenide*, del *Sofista* (1), del *Filebo* e del *Timeo*, della cui successione sono oggi d'accordo (salvo per la posizione reciproca fra *Teeteto* e *Parmenide*) la grande maggioranza degli studiosi di Platone, che si può seguire un criterio direttivo per fissare l'unità sistematica della sua filosofia, che certo invano si cercherebbe basandosi su quelli letterariamente più splendidi quali il *Fedone*, il *Fedro*, il *Simposio* o la *Repubblica*. Il Platone della tarda maturità filosofica sacrifica alla speculazione la magnificenza della forma ed è insoddisfatto delle splendide immagini del *Fedone* o del meraviglioso sogno del *Fedro* per cercare esclusivamente nella logica il suo punto di appoggio. E' il Platone meno noto nella storia della filosofia perchè ha tutt'al più quarant'anni di vita, ma certo non è meno grande dell'altro.

---

(1) Il *Politico* pure dovendosi porre cronologicamente con questi dialoghi (e con tutta probabilità fra il *Sofista* ed il *Filebo*) non ha importanza per la tesi che si sta svolgendo.

XII.

Quell'analisi dei rapporti fra l'unità dello spirito e la molteplicità dei fenomeni che, come si è veduto, Aristotele non riconosce a Platone e che portano un filosofo di valore come l'Ueberweg a negare l'autenticità del *Parmenide* e, più tardi (1869), anche quella del *Sofista* e del *Politico*, si trova fin dal principio nella filosofia platonica: per lo meno da quando Platone comincia a parlare in nome proprio e non si limita più ad esporre la dottrina di Socrate. Si prenda ad es. la trattazione del problema della virtù nel *Menone*. In esso si ripresenta la stessa dissertazione che nel *Protagora;* ma mentre in questo Platone è ancora decisamente socratico e si limita a vedere la necessità di distinguere tra essenza della virtù, e manifestazioni empiriche di essa, nel *Menone* si sente già la dottrina delle idee: non solo non posso trovare l'essenza in nessuna manifestazione particolare, ma neanche nella loro somma, allo stesso modo per cui non posso trovare il significato della completa unità o somma di tutte le cose, nemmeno giungendo ai più alti numeri aritmetici. Perchè questo sia possibile io devo concepire qualche cosa di qualitativamente diverso, come sarebbe l'unità, non intesa naturalmente come il punto di partenza di una successione numerica, ma, come totalità. Il $\frac{10}{10}$ come qualunque frazione in cui il numeratore sia uguale al denominatore, mi dà qualche cosa di completo, come l'uomo, l'albero, che è uno, sì, ma che è diverso da quel che può essere un uomo, un albero.

Quell'uomo cioè che come numero intero non esprime che una cosa, il primo elemento di una serie indefinita, considerato rispetto ai numeri frazionarii mi dà un'unità

completa in quanto in sè comprende appunto tutte le frazioni possibili come $\frac{10}{10}, \frac{11}{11}$ ecc. che tutte esprimono lo stesso numero, e non sono altro quindi che manifestazioni particolari (e non parziali, perchè in sè finite e complete) di una stessa entità. Questo ci avvicina al concetto del parimpari, come forse l'avevano concepito i pitagorici. Mentre l'uno (numero) anche per i pitagorici è dispari, l'unità intesa come personalità completa, non è nè dispari nè pari: è fine a se stessa. L'uomo ad esempio è già un mondo completamente formato in sè, e se ne prendo due avrò due mondi completamente formati, ma non aggiungo niente al concetto primitivo di uomo, come non aggiungo niente all'idea della virtù se sommo le virtù particolari, visto che non potrei mai arrivare a sommarle in tutti i diversi casi possibili: sarebbe come cercare in aritmetica il numero massimo.

Per la stessa ragione mi è pure impossibile arrivare induttivamente all'idea del mondo, in quanto dovrei poter sommare tutte le infinite manifestazioni particolari, sia nel tempo che nello spazio. Perchè ciò fosse possibile dovrei nello stesso attimo rappresentarmi tutte le azioni non solo mie ma di tutti gli esseri, e dovrei abbracciare nella sua unità tutto lo svolgimento nel tempo e la dispersione nello spazio. Dovrei cioè poter intuire l'unità del tutto negando e il tempo e lo spazio, che sono invece forme indispensabili di ogni rappresentazione dell'essere finito. Per la stessa ragione non potrò comprendere nella sua unità nemmeno il mio io, perchè la mia personalità risulta solo dal complesso simultaneo di tutte le mie azioni e di tutti i miei pensieri, non solo passati e presenti ma anche futuri. L'unica conclusione possibile è che la molteplicità infinita non si può concepire che come unità spirituale.

Non solo il tentare di chiarire tale rapporto è proprio della dialettica platonica già dal principio del suo delinearsi originale, ma ciò in parte figurava già nello stesso

BIBLIOTECA

Socrate. Noi non possiamo dare un diverso fondamento teoretico al principio socratico che *virtù* sia uguale a *sapere*, se lo consideriamo da un punto di vista puramente metafisico, il solo che ce ne possa dare l'esatta interpretazione. Posto un essere onniscente che possa comprendere tutta la realtà, poichè questa nella sua assolutezza non è che unità spirituale, il male non potrebbe più figurarvi. Egli vedrà tutte le più remote conseguenze di ogni azione e particolarmente vedrà l'impossibilità logica di un'eventuale ipotetica azione immorale in una realtà che non può essere concepita che come divina armonia. Anzi, dal momento che questo Essere, che attraverso l'onniscenza raggiunge la perfezione, dovrà essere intimamente concordante con questa armonia universale, le sue azioni non potranno essere che concomitanti con essa a un punto tale da non potersene più differenziare; l'onniscente non potrà essere cioè che sommamente morale.

XIII.

Nell'identificazione di sapere - virtù dal punto di vista assoluto si trova già implicito lo svolgimento panlogistico e quello della realtà - intesa come assoluto presente che sarà ripreso da Spinoza, da Leibniz e da Hegel.

Ma anche da un punto di vista relativo tale identificazione ha la sua spiegazione. Se ogni morale non fondata sull'arbitrio non può non essere dedotta da un precedente svolgimento teoretico; se questo ha portato a stabilire che di natura spirituale è l'essenza del mondo (anche se questa essenza non può essere concepita distintamente, ma tutt'al più per analogia); l'uomo dotato di tale conoscenza non

potrà comportarsi logicamente in contrasto con ciò che il suo sapere comporta. Ma non lo potrà nemmeno utilitaristicamente; perchè, se l'essenza è tale, prima o poi, in quanto dover essere, dovrà trionfare su quelle manifestazioni dell'essere che la precedente dottrina teoretica gli avrà mostrato essere solo transitorie e apparenti. Egli non potrà andare quindi, volontariamente e con piena coscienza, contro le conseguenze funeste di una sua eventuale mala azione. Naturalmente se così si comportasse solo per un criterio utilitaristico, che è però il caso più volgare fra quelli prospettati, il suo modo d'agire non sarebbe assolutamente morale; ma, direbbe Kant, solo conforme alla morale. Il suo sarebbe un imperativo di abilità, ipotetico e non categorico; ma resta pur sempre dimostrato, nello svolgimento del principio dell'identità sapere - virtù che le azioni malvage, almeno nella loro estrinsecazione pratica anche se, in questo solo caso, indipendentemente dalla loro intenzione più o meno buona, non possono essere compiute scientemente da chi sa che la vera realtà, il dovere essere del mondo, è di natura spirituale.

Contrariamente alla tesi che si sta confutando, si può dire quindi che lo svolgimento dei rapporti fra unità e molteplicità è l'essenza stessa della filosofia platonica. La dissertazione dialettica di essi appare certo in modo ben più esplicito alla fine del *Teeteto* e con il *Parmenide* e i dialoghi seguenti, ma ciò dipende dal fatto che essa non era necessaria prima di aver trattato separatamente della realtà intelligibile e di quella sensibile. La specificazione di tali rapporti può iniziarsi solo come autocritica della dottrina delle idee nel suo primo significato di dottrina della reminiscenza, la quale però significava già studio di rapporti almeno nel tentativo di stabilire la possibilità della nostra conoscenza. Sappiamo tutti le obiezioni di Parmenide al « giovane Socrate ». Si trattava di rimediare a due inconvenienti fondamentali che tale dottrina, pertanto così ricca di risultati per il superamento degli inconvenienti in-

siti nelle precedenti filosofie e particolarmente nel concetto socratico, aveva tuttavia implicite in sè. In primo luogo a quello già riscontratosi nella soluzione idealistica in cui la dottrina delle idee medesima veniva a porci con il metterci di fronte alla difficoltà per la quale, per dover spiegare un mondo, se ne era creato un altro: per essa la soluzione del problema non era stata che differita. In secondo luogo per una difficoltà particolare di cui Platone non mostra di accorgersi prima del *Parmenide*: in qual modo in questo mondo purissimo delle idee avrebbe dovuto figurare anche l'archetipo intelleggibile di ciò che è assurdo e malvagio. Obiezione che sarà particolarmente cara ad Aristotele nella confutazione della dottrina delle idee nella *Metafisica*.

La prima di queste difficoltà è quella che già si è veduto caratterizzare l'attività di Platone nella sua fase estetico-teologica: la seconda non è in fondo che un corollario della prima in quanto viene, secondo l'intendimento di Platone, a portare una nuova argomentazione particolare in favore della tesi generale di ridurre tutta quanta la molteplicità a un fondamento unitario. Nulla perciò di più naturale che questa argomentazione particolare sia stata messa in bocca a Parmenide. Platone cioè, accortosi mercè la trattazione del problema della scienza nel *Teeteto*, che la vera realtà non può cercarsi che nell'unità; trovata mercè la dottrina dell'anima ancora come figura nel *Teeteto* che conoscenza razionale significa appunto riduzione della molteplicità sensibile all'unità dello spirito, pensa conseguentemente al primo importante assertore dell'unità dell'essere concepito nella sua più profonda essenza, cioè all'antico maestro eleatico. Ed ecco anche perchè il dialogo non soltanto è a lui dedicato, perchè troppi altri esempii si avrebbero nell'attività letteraria di Platone perchè a tal fatto si debba attribuire particolare importanza, ma sopra tutto perchè la persona più importante del dialogo è lo stesso Parmenide. Il « giovane Socrate » non può fare altro, ap-

punto in quanto « giovane Socrate » che accettare gli insegnamenti del fondatore di tale dottrina. Ma tale superiorità non è definitiva: di questi insegnamenti il « giovane Socrate » farà tesoro e potrà andare ben oltre i limiti dell'essere parmenideo. Platone cioè, in seguito allo svolgimento della sua dottrina delle idee, vista la necessità di non venir meno alla concezione unitaria dal punto di vista assoluto, riprenderà in esame l'essere parmenideo medesimo; ma per dimostrarne l'insufficienza con quel metodo dialettico di cui già aveva potuto sperimentare l'efficacia nella discussione della terza definizione della scienza nel *Teeteto*. Conclusione anche quella del *Parmenide* solo apparentemente negativa in quanto in essa figurerà implicitamente l'affermazione che un tale essere può essere sì l'essenza del mondo, ma solo metafisicizzandolo.

In poche parole l'essere degli Eleati ha il suo grande valore per aver veduto che la realtà vera è l'unità; ma mostra la sua insufficienza in quanto, perchè ciò *sia*, è necessario concepire questo essere come trascendente e non immanentisticamente come avevano fatto gli Eleati medesimi. Infatti se è vero che l'Uno c'è in quanto non ammettendolo nemmeno il molteplice sarebbe, e ciò porterebbe alla negazione del tutto, che è quanto in fondo Zenone sostiene essere stata la modesta tesi delle sue argomentazioni (1), è pur vero a sua volta che l'uno non sarebbe se il molteplice non fosse. Per la qual cosa, stando nei limiti dello svolgimento dell'eleatismo come figura in Zenone, le argomentazioni eleatiche sono armi a doppio taglio perchè per affermare la loro tesi debbono per forza appoggiarsi su argomentazioni contrarie ad essa. Ciò si vede segnatamente con la dissertazione dialettica che, per avere l'idea del simile, bisogna avere quella del dissimile (2). Dissertazione questa particolarmente cara a Platone

(1) Cfr. *Parmenide*, 127 c/d.
(2) Cfr. *Parmenide*, pag. 128 c - 129 a.

che già l'aveva trattata con altro criterio (1), ma con la stessa intenzione di arrivare ed affermare l'unità del mondo, ampiamente nel *Fedone*.

Il problema resterebbe così senza via d'uscita e resta tale anche dopo l'intervento di Parmenide e la formulazione delle sue nove ipotesi che non fanno altro che svolgere più dettagliatamente e sotto diversi punti di vista la stessa questione prospettata già nelle prime pagine del dialogo da Zenone: il rapporto fra l'uno e il molteplice.

Ecco in qual senso si può parlare anche nel *Parmenide* di una tesi insostenibile se non ricorrendo a un elemento trascendente che gli Eleati non avevano riconosciuto, anche se con tutta probabilità Parmenide almeno aveva intuito. Tale elemento trascendente il *Parmenide* appunto ha il compito di mettere in luce per la necessità di risolvere una posizione dialetticamente contrastante, che sembrava a Platone l'ultima e definitiva espressione dell'immanentismo. Nè la necessità di un elemento trascendente per la soluzione di un problema dialettico altrimenti insolubile, figura nei dialoghi platonici per la prima volta nel *Parmenide*. Già nel *Fedone* Platone lo aveva compreso: lo aveva anche in un certo senso svolto, ma fondandosi in parte anche sulle tradizioni dell'orfismo e sul mito. Nel *Parmenide* invece troviamo in pieno svolgimento logico la riduzione della molteplicità all'unità.

XIV.

Ma a sua volta se l'unità ideale può così venire ad essere considerata come una realtà divina e la molteplicità

---

(1) Cioè nel *Fedone*, pag. 74 e seg. Con *altro criterio* in quanto in tale passo citato del *Fedone* l'argomentazione è proprio a sostegno della teoria della reminiscenza, di cui il *Parmenide* è una parziale autoconfutazione.

empirica come realtà umana fondandosi non più soltanto su argomentazioni teleologiche ma proprio in seguito alla esigenza logica di risolvere un dissidio dialettico, possiamo forse per questo sostenere che il tutto viene ad essere ridotto ad unità? Possiamo cioè per questo concludere che non vi è più traccia alcuna di dualismo? Non ancora. Soltanto con lo svolgimento in senso positivo nel *Filebo* e nel *Timeo* (1) delle premesse dialettiche del *Parmenide* (per quanto riguarda il problema nel suo complesso dal punto di vista metafisico) noi possiamo vedere speculativamente lo sforzo massimo di Platone per la riduzione di ogni residuo dualistico. Tanto l'uno che l'altro vengono fondamentalmente a concludere che la realtà è una sola, cioè quella trascendente. Essa ci si era già presentata negli scritti precedenti per la necessità del pensiero di metafisicizzare tutte le cose vedendo la loro vera essenza nella unità, che il pensiero stesso pone in ciascuna di esse: essenza che è fuori dalla somma di tutte le loro prerogative sensibili della quale esse non sono che manifestazioni empiriche. La necessità di estendere a tutte le conoscenze l'unità formale che l'anima pone nel concetto, ci renderà coscienti dell'anima del mondo del *Timeo*. Questa verrà così ad essere l'espressione complessiva della realtà del mondo e da essa si dovranno dedurre tutte le anime particolari, le quali non sono che momenti della anima del mondo (1).

---

(1) Vi si aggiunga pure quella specie di appendice ad esso che è il «Crizia», la cui importanza è limitata allo svolgimento della dottrina fisica di Platone secondo la deduzione dell'anima del mondo del «Timeo».

(2) S'intende qui riferirsi alla sola vera anima: quella che secondo il *Timeo* (41 d) ha la sua sede nel cervello. D'altronde anche le altre anime sono ricavate dall'essenza dell'anima del mondo in quanto che, come ebbe anche ad osservare il Rivaud nella sua edizione del *Timeo*: «jusque dans l'instinct le plus vil il reste comme un reflet lointain de la vie éternelle». Platon *Oeuvres* Collection des Universités de France t. X texte établi par Albert Rivaud, *Notice* pag. 88. Solo che nei tipi inferiori di anime questa stessa essenza si mescola con elementi materiali, mentre il primo è composto esclusivamente della stessa essenza che costituisce l'anima del mondo.

L'importanza della fisica del *Timeo* è dunque essenzialmente metafisica: in esso Platone non svolge nulla che possa essere considerato fisicamente in sè, ma si limita a porre in luce che la sua dottrina metafisica non è in contrasto con la fisica del tempo. Nella conoscenza però il procedimento è inverso a quello dell'essere, in quanto che se è vero che l'anima individuale è l'espressione dell'anima del mondo e non inversamente (lo stesso come le cose empiriche particolari sono manifestazioni dell'idea e non già l'idea il risultato di esse), noi però veniamo ad avere coscienza dell'anima del mondo attraverso le anime individuali. Precisamente come dalle infinite manifestazioni delle cose che sono in natura noi siamo potuti arrivare alla sublimazione estetica unitaria di esse nell'idea del bello; come dalle infinite estrinsecazioni dell'attività dell'anima umana noi siamo potuti arrivare alla sublimazione etica unitaria di essa nell'idea del bene; così dalla totalità delle anime individuali (sempre intese nella loro più alta espressione intellettiva) noi siamo potuti arrivare a una concezione analogica, quasi simbolica della anima del mondo. Essa è l'unità assoluta di tutte le essenze spirituali degli esseri, come l'anima individuale è l'unità assoluta che rende possibili le conoscenze particolari. In poche parole l'anima del mondo è la più vera e più profonda realtà del mondo, come l'anima individuale è la più vera e più profonda realtà del singolo. In tale modo Platone riesce a concludere gnoseologicamente alla unità spirituale del mondo di cui la realtà sensibile non è che manifestazione fenomenica.

Il dualismo iniziale della teoria della reminiscenza viene così ad essere grandemente attenuato; ma non si può ancora parlare di monismo nella filosofia platonica. In questo senso il massimo sforzo lo troviamo nel *Filebo*: la molteplicità delle cose nel mondo empirico non è che una necessità della contrapposizione dialettica di affermare più nettamente ciò che assolutamente è con ciò che assoluta-

mente *non* è; come nella stessa matematica non si può avere l'idea dell'uno se non contrapponendo ad esso ciò che non è uno. Ma anche questa teoria, d'indubbia influenza pitagorea, risente troppo delle argomentazioni sofistiche. Certo essa non si merita il biasimo del Windelband, che non ha saputo vederne l'importanza metafisica sotto l'ingenuità dell'espressione e la pedanteria dell' esposizione, ma essa esprime solamente una convinzione personale: il desiderio di Platone di affermare che il solo vero essere è l'Uno, non la dimostrazione che ciò sia.

Con ben diverso acume il problema dell'essere è svolto nel *Sofista*. E' questo l'unico dialogo nel quale Platone specifica l'impossibilità di intendere l'Essere come qualche cosa di statico, di immobile. Ciò ha potuto far credere ad alcuni (Lutoslawski, Mondolfo) che Platone abbia in esso modificato la sua concezione del mondo delle idee. Non è così: Platone afferma anche nel *Sofista* l'immutabilità dell'idea come entità in sè: anche nel *Sofista* l'idea non muore, nè diviene nel tempo, nè ha alcuna prerogativa sensibile. Solo, in esso viene specificato (effetto della continuazione dell'esame critico sulla dottrina eleatica iniziata nel dialogo precedente, il *Parmenide*) l'essere più di quanto Platone non avesse fatto antecedentemente. Anche nel *Parmenide*, malgrado il grande rispetto per il maestro eleata, non si trattava della pura e semplice esposizione della sua dottrina. Quella metafisicazazione dell'essere che già si è veduto essere il risultato critico del *Parmenide*, viene precisata nel *Sofista*: è mai possibile che « il movimento, la vita, l'anima, il pensiero non siano proprii dell' essere universale, ch'esso non viva nè pensi e che, solenne e sacro, privo d'intelligenza resti piantato là, senza potersi muovere? » (*Sofista*, 248c-249a). Donde verrebbe il pensiero, che consideriamo come l' attività più alta, forse anzi come la sola vera attività, se esso non fosse nell' Essere assoluto? Ma non per questo si può trovare che prima del *Sofista* Platone mostri

di aver concepito l'assoluto come qualche cosa che è fuori dalla vita, fuori dal mondo, fuori dall'attività razionale. Sarebbe prendere troppo alla lettera alcune espressioni isolate; sarebbe come concepire la sostanza di Spinoza non come una continua attività creatrice, ma come un'energia che si estingua a creazione avvenuta.

Non per questo nel *Sofista* l'Essere è movimento. Esso non è nè stasi (l'essere parmenideo) nè movimento (il fatale divenire di Eraclito). Nè può esser sufficiente il dire che è la somma di tutte le immobilità e di tutti i movimenti (*Sofista*, 250 a/c). Esso può solamente essere inteso come qualche cosa che è al di là, oltre la stasi e il divenire, senza essere nè una via di mezzo nè una sintesi dei due.

Nella specificazione dell'essere assoluto possiamo formulare tre ipotesi (*Sofista*, 251 d/e):

I) o esso non si collega nè con la stasi nè col movimento, cioè tutte le cose che sono non possono mai collegarsi in nessun modo;

II) oppure le cose tutte si collegano senza alcun ordine;

III) oppure alcune cose sono collegabili, altre no.

La prima ipotesi non è accettabile perchè essa ci porta ad escludere il movimento e la quiete da ogni partecipazione all'esistenza. La seconda ipotesi va contro il principio di contradizione, perchè ammettendola ne verrebbe che una cosa potrebbe essere e non essere nello stesso tempo, muoversi e star ferma ecc. Non resta perciò che la terza ipotesi, lo svolgimento della quale suggerisce a Platone la teoria della *comunione reciproca dei generi*, nella quale si volle, e non a torto, vedere un anticipo della dottrina aristotelica delle categorie. In alcuni casi vi è la necessità di accordo; in altri disaccordo, come nella composizione delle parole e nell'armonia dei suoni. E come per la parola è necessaria la grammatica e per i suoni la musica per stabilire dove vi è l'accordo o no;

così sarà pure necessario una scienza per poter precisare quali collegamenti si possano stabilire fra le cose. Questa scienza sarà la dialettica e filosofo sarà colui che potrà farne uso perchè solo il filosofo non cura la manifestazione fenomenica, ma « la forma dell'essere », le idee (1). Lo svolgimento della dialettica dell'essere porta Platone a fissare cinque specie di rapporti reciproci: l'essere, la quiete, il movimento, il medesimo e l'altro. Alla prima specie si arriva direttamente con la dimostrazione che tanto la quiete quanto il movimento sono, e perciò l'essere partecipa di entrambi ed entrambi partecipano dell'essere (*Sofista*, 254 d). Ma poichè ciascuna di queste specie è diversa dalle altre due e identica a sè medesima, ne viene che alle prime tre specie se ne devono aggiungere altre due e cioè l'essere *altro* e essere il *medesimo*, dato che altro e medesimo non possono ridursi a movimento e quiete (254 e - 255a). La realtà viene così ad essere la manifestazione dei rapporti possibili secondo queste cinque specie universali e irriducibili.

XV.

E' indubbio che in questa dialettica dell'essere, la idea ha del tutto perduto quel carattere ontologico che aveva quando essa significava semplicemente reminiscenza. Ma essa non esprime un punto di vista particolare del *Sofista*, nè con esso Platone viene a modificare la sua

(1) *Sofista*, 254 a. Già nel *Protagora* (pag. 329 sgg.) aveva posto in luce la superiorità della discussione dialettica (non ancora però di un vero e proprio metodo dialettico) sulle argomentazioni sofistiche imperniate sul mito *(Prot.*, 320 c sgg) o sull'oratoria *(id.*, 324 d sgg.), che poteva trovare anche nel commento dei poeti un valido ausilio *(id.*, 338 e, sgg.).

dottrina delle idee. Il *Sofista* è piuttosto, insieme con il *Parmenide*, il dialogo più importante per segnare l'evoluzione del pensiero platonico verso la soluzione monistica, dal punto di vista gnoseologico. Ma anche nel *Sofista* Platone si limita solo a sfiorare la soluzione monistica. Forse questa non era allora nemmeno possibile sia per lo stato rudimentale degli studi psicologici in generale: sia perchè non si era nemmeno affacciata al pensiero la possibilità di una attività sintetica dell'intelligenza, che sarà la grande conquista del criticismo kantiano. Se Platone avesse potuto conoscere questa verità da lui forse intuita nella dottrina del processo unificatore dell'anima individuale, la dissertazione dell'essere secondo il *Sofista* gli avrebbe fornita la possibilità d'intendere l'essere assoluto come la *ratio essendi* dell'anima del mondo rivelantesi attraverso tutte le attività dalle forze naturali via via gradatamente alle più alte attività dello spirito: la scienza, l'arte, la religione, la morale delle quali la filosofia è la *ratio cognoscendi*. Perchè l'unità assoluta per affermare sè stessa deve contrapporsi la molteplicità finita? La questione più grave di tutta la *Wissenschaftlehre* fichtiana si prospetta già nella metafisica platonica. La difficoltà non è tanto, da un rigido punto di vista logico, nel considerare il mondo empirico come non essente in sè e solo come contrapposizione dialettica, ma dipende dall'inconcepibilità di un assoluto che ha bisogno di qualche cosa per affermarsi.

Principalmente per questa difficoltà si vede che la continuazione del pensiero platonico sia proprio da cercarsi anche teoreticamente in quello che è stato il suo svolgimento storico: il panteismo del neoplatonismo di Plotino, per il quale non è più necessario per affermare l'assoluta realtà dell'Uno che il mondo sia qualche cosa di contrapposto ad esso, ma è il mondo stesso inteso nella sua eterna essenza spirituale. Concezione però che solo con Leibniz potrà presentarsi con un rigido fondamento monistico, inter-

pretando la sostanza spinoziana, l'essere, come la sola eterna attività universale di cui tutte le cose non sono che momenti particolari e *sono* solo in quanto in ciascuno di essi figura un principio attivo, da quello infinitesimo del corpo inorganico a quello razionale degli esseri superiori.

Che tale possibilità di svolgimento si trovi però già in Platone lo si può vedere nelle conseguenze pratiche della sua filosofia teoretica, particolarmente nell'ascesa graduale dell'anima individuale per tendere al punto di vista assoluto. Per la tripartizione di essa in razionale, passionale e appetitiva, l'uomo appartiene contemporaneamente a due mondi di cui il trait d'union è rappresentato dall'anima passionale, perchè può anche essere di ausilio alla razionale nobilitando gli impulsi di quella appetitiva (1).

Pure essendo la sola anima razionale immortale (2), sia in quanto preesiste al corpo sia in quanto ad esso sopravvive (*Fedone*) non possiamo per questo concludre a un netto dualismo fra intelligibile e sensibile. Se l'attività dell'anima nel suo processo di purificazione per ritornare alla purezza del mondo delle idee è da intendersi come lotta fra intelligibile e sensibile ed è possibile solo in coloro che lo spirito antepongono ai piaceri del senso, l'anteposizione stessa è da intendersi, malgrado qualche punto dubbio nel *Fedone* e nel *Teeteto*, non come il fuggire di fronte al senso, ma come dominio dell'intelligenza sulla sensibilità. Come l'arte è una spiritualizzazione di rappresentazioni e di estrinsecazioni necessariamente

---

(1) Cfr. la tanto diversa presentazione dell'anima passionale da quella appetitiva nel *Fedro* (XXXIV, 253).

(2) Effettivamente Platone parla d'immortalità dell'*anima* senza precisare se per essa debba intendersi solo la razionale; ma ciò dipende dal fatto che la tripartizione è posteriore al *Fedone* e al *Fedro* (XXIV) figurando nella *Repubblica* (IV, 12, 436) e nel *Timeo*. Ciò inoltre risulta da tutto il complesso della sua filosofia, perchè tanto la passionale quanto l'appetitiva non hanno ragione di essere senza il corpo.

sensibili, così la morale, non potendo da esse prescindere nella vita umana, cercherà nella ragione l'appoggio che le è necessario perchè la sensibilità non prenda il sopravvento sulla autonomia del pensiero.

Tutto il *Simposio* ci mostra chiaramente che la vita guerriera e anche quella dell'uomo di mondo non sono necessariamente in contrasto con la sapienza del filosofo e con la saggezza di chi sa anche bene prepararsi a morire. Il Socrate che Aristotele satireggiava rappresentandolo come passeggiante per Atene βρεθυόμενος καὶ τῷ ὀφθαλμῷ παραβάλλων, sa mantenere lo stesso contegno un po' sprezzante ed ironico, che lo rendeva inviso a tanti (1), anche a Potidea, nella ritirata di Delio (2) e ad Anfipoli (3). Il Socrate che più di ogni altro sa vivere intensamente la vita del senso, primo banchettante fra i banchettanti (4), ma che sa sempre conservare l'indipendenza della sua intelligenza al punto di potere in ogni momento sostenere la sua tesi sui più complessi argomenti con perfetta lucidità di mente, e che può, dopo l'orgia, riprendere tranquillamente il suo lavoro, è bene lo stesso che nel *Fedone* sa anche prepararsi alla vita eterna e che nel *Critone* mostra di preferire la morte all'infrazione delle leggi del suo Paese. La testimonianza del *Fedro*, che tuttavia è per tanti lati così diverso dal *Simposio* perchè ci delinea la vita dell' anima come il *Simposio* il rapporto dell'amore divino con quello umano (180 d e sgg.), è pure d'indubbia interpretazione: la bellezza terrena è immagine, per chi ben comprende,

---

(1) Alcibiade racconta che anche a Potidea gli stessi soldati che pure tanto l'ammiravano, vedendolo del tutto indifferente alle intemperie e al freddo, lo guardavano un pò gelosamente, credendo ch'egli li volesse umiliare così comportandosi (*Simposio* 220 b).

(2) *Simposio*, 220 e - 221 d: il non essere riferito da Tucidide il fatto riguardante Socrate non è argomento sufficiente per metterlo in dubbio.

(3) *Apologia*, 28 e.

(4) *Simp.*, 176 c; 214; 220 ecc. Cfr. particolarmente la fine del dialogo.

della bellezza in sè (1). Lo stesso bello corporeo è anche il primo passo per potere elevarsi all'idea del bello, secondo l'iniziazione di Diotima: « è necessario, quando si procede per la buona strada a tale scopo, di cominciare da giovani ad orientarsi verso la bellezza corporea... » Solo in seguito si potrà rendersi conto che la « bellezza che risiede in questo o quel corpo è sorella della bellezza che risiede in un altro, e, supposto che si debba arrivare fino alla bellezza puramente formale (2), sarebbe il colmo della follia non considerare per una e identica la bellezza che risiede in tutti i corpi ». Conclusione alla quale si dovrebbe invece arrivare se dal bello corporeo individuale non si sapesse sollevarsi all'idea del bello in generale. Esso è solo una manifestazione particolare della bellezza e l'innamoramento di esso, per le menti superiori, solo il punto di partenza per elevarsi a una concezione estetica universale. Soltanto allora si potrà vedere la superiorità della bellezza dell'anima su quella del corpo e si potrà arrivare a un punto tale da essere soddisfatti di amare una bell'anima anche se essa si trova in un corpo non bello (3). « La bellezza è la più amabile di tutte le cose, suscitando allegria ovunque essa penetra: ed essa penetra, in qualche modo, dappertutto; ma vi è un'altra cosa che supera in bellezza la bellezza tanto quanto la bellezza sorpassa le cose e cioè la saggezza » parafrasa egregiamente l'Emerson (4).

---

(1) *Fedro*, XXX.

(2) O «formale» o «ideale», ma fors'anche «in generale». Dice il testo: «..... εἰ δεῖ διώκειν τὸ ἐπ'εἴδει καλόν...» *(Simp.*, 210 b).

(3) *Simp.* 210 - 210 c.

(4) Emerson *Representative Men* (tr. fr. Paris 1920) pag. 70.

XVI.

Qualunque fondamento religioso si possa trovare nella filosofia platonica; qualunque libertà di interpretazione non può autorizzarci a sostenere la tesi che l'attività morale (l'Eros platonico) è da intendersi come qualche cosa che sia in decisa contrapposizione con il sensibile, come sarà invece poi nel cristianesimo e nella scolastica, come sarà poi nella stessa filosofia kantiana. L'amor platonico significa invece graduale perfezionamento da quello sensuale a quello spirituale di cui il grado più alto sarà come l'« amor Dei intellectualis » di Spinoza, la contemplazione del mondo delle idee (*Fedro, Repubblica,* X). Nè vale addurre la teoria platonica che il corpo sia per l'anima una specie di prigione, d'inciampo al libero svolgersi della sua attività (*Fedone, Teeteto*). Infatti il corpo continua ad essere di ostacolo alla purità dell'anima razionale anche se può essere il primo passo verso un'idea superiore della bellezza: perchè se esso non fosse, l'anima razionale non avrebbe mai da competere con l'anima appetitiva per imporre a questa la sua superiorità. Se il sensibile non fosse, l'amore sarebbe in tutti, già allo stato iniziale, contemplazione. Non si portano argomenti a favore di una decisa contrapposizione dualistica nella morale platonica affermando che in essa il sensibile ha il suo posto solo perchè essendo copia dell'invisibile, ne risulta la necessità di servirsi del fenomeno come di mezzo per la contemplazione dell'Idea, come vuole lo Zeller (1). Questa osservazione accentua anzi al massimo grado la tesi qui prospettata di un graduale perfezionamento dal sensibile all'intelligibile: per essa infatti si viene ad af-

(1) *Philos. d. Griechen* (Leipzig, 1919) III, 867 sgg.

fermare, forse più ancora di quanto non figuri in Platone, che questa è l'unica strada per arrivare all'intelligibile medesimo, dando così ad essa non solo una finalità estetica, ma un fondamento logico dedotto dalla teoretica.

Anche indipendentemente dalle inequivocabili testimonianze letterali (contro le quali non si può mai andare se non adducendone altre contrarie ed egualmente esplicite) bisognerebbe poter prescindere psicologicamente dallo stesso temperameno di Platone, per interpretarne l'eros come una contrapposizione al mondo del senso e non come superamento di esso. Bisognerebbe poi dal punto di vista teoretico negare quel geniale sforzo platonico per tentare di risolvere monisticamente in una teleologicità estetico-etica universale il dualismo dapprima creato con la teoria della reminiscenza.

Se l'elevarsi dal sensibile all'intelligibile trova nella filosofia platonica uno svolgimento che può essere discusso approvato o respinto, ma che è tuttavia chiaro ed inequivocabile, lo stesso non si può dire per il rapporto inverso: il passaggio dall'intelligibile al sensibile che ha determinato la nostra vita. Esso, che costituisce il più complesso problema della speculazione metafisica, affermatosi nella sua importanza filosofica per la prima volta in Platone, divenuto essenziale dopo il cristianesimo, evitato da Kant che si preoccupava più di guardare al futuro che al passato e che inoltre lo considerava come estraneo a quella che avrebbe dovuto essere una critica della ragione e come metafisicamente insolubile, si ripresenta nell'idealismo postkantiano ma in modo che è ben lungi dall'indicare che si sia indirizzati verso la sua soluzione.

Sia per spiegare tale passaggio dal punto di vista teoretico; sia per porre un fondamento alla sua dottrina morale del tentativo dell'anima individuale (razionale) per ritornare all'assoluta purità originaria, Platone si vide costretto a immaginare una *caduta* nel sensibile dal mondo ideale del quale gli esseri fanno parte prima di nascere

(incarnazione dell'anima). In questo punto Platone risente evidentemente troppo l'influenza e di precedenti dottrine filosofiche (sopratutto dell'antevita dei Pitagorici) e di diversi culti di provenienza orientale che erano arrivati in Grecia sotto la parvenza del mito e più ancora, della religione orfica.

Teoreticamente la « caduta » nel sensibile è il tallone di Achille del sistema di Platone. In nessun punto delle sue opere noi possiamo vedere non solo una spiegazione esauriente di essa (che è logicamente impossibile) ma nemmeno il tentativo di dare un fondamento a tale teoria, come sarebbe ad esempio di affrontare i problemi più evidenti che ad essa si riconnettono: perchè e da chi è stata determinata questa caduta? Nè le spiegazioni che si sono potute trovare in alcune credenze religiose dell'epoca (e che già figuravano in Grecia almeno dal VI secolo) di un peccato originale: nè le spiegazioni venute di poi sulla stessa teoria hanno potuto farci progredire di un passo nella soluzione di tale problema. In che modo, se prima della caduta il sensibile non era, l'intelligibile ha potuto peccare? E se anche prima della caduta il sensibile era, come dall'intelliggibile era potuto essere originato? E se il sensibile era sempre stato, allora esso non è più nello spazio e nel tempo, cioè non è più sensibile: e in che ollora si differenzia dall' intelligibile? Inoltre quale colpa si poteva imputare a quel sensibile che, seguendo la seconda ipotesi, era stato creato tale già fin dall'inizio, cioè prima di peccare?

In ogni modo è certo che vi sono troppe affermazioni esplicite nei dialoghi platonici intorno alla caduta nel sensibile perchè si possa pensare di eliminarla anche in una interpretazione libera. Inoltre, non ammettendo la *caduta*, si dovrebbe modificare la filosofia morale platonica. Non nel senso che non si possa parlare di una ascesa da forme inferiori di coscienza verso forme superiori senza ricorrere alla teoria della caduta; ma perchè, se si può dire,

il grado massimo di intelligibilità dell'anima individuale è identico prima della prima incarnazione quanto, per i buoni, alla fine dell'ultima. E' certo in ogni modo che tutto il travaglio che l'anima razionale deve compiere per ritornare all'assoluta purezza originaria (la diretta intuizione del mondo delle idee) dipende dal suo contatto con il sensibile. Da ciò la necessità di trasformare il sensibile medesimo attraverso le diverse attività dello spirito (politica, arte, religione ecc.) che tutte hanno a loro fondamento il sapere.

Si riaffaccia qui nettamente il rapporto sapere-virtù. Se per bene agire bisogna sapere, solo il sapiente potrà essere uomo di stato, che non solo deve curare l'agire proprio ma anche quello degli altri. Questo concetto non è limitato cioè solo all'agire dell'individuo indipendentemente dagli altri, ma anche di esso come parte della collettività: in ultima analisi della stessa collettività considerata nel suo complesso. Come la virtù razionale (σοφία) determina la necessità umana della fortezza e della moderazione (σωφροσύνη), così che da essa ancora, che è la Virtù per eccellenza, si delinea quella della giustizia per regolare i rapporti del singolo con la collettività e dei singoli fra loro. Ne deriva la necessità di risolvere anche la questione sociale nell'unico modo che si presenti atto a favorire tutti secondo le proprie inclinazioni: fondare la nostra vita collettiva, lo stato, su di un fondamento esplicitamente dottrinario. Soltanto la scienza può logicamente determinare quali sono i legami che dovranno unirci, come si potranno assecondare le nostre tendenze e il modo più idoneo per l'esplicazione di esse.

Ciò spiega perchè la tripartizione dell'anima in razionale passionale e appetitiva trovi la sua corresponsione non solo nella tripartizione delle virtù in saggezza, che è anche sapienza, fortezza e temperanza; ma anche in quella delle classi sociali, rispettivamente: dei filosofi, dei guerrieri e dei produttori. Così Platone risolve praticamente nel IV

libro della *Repubblica* il problema se la virtù è una o molte, che già si era prospettato nel *Protagora* e del quale aveva intuito nel *Menone* la possibilità di soluzione. La classificazione delle quattro virtù principali (per l'aggiunta della giustizia come conseguenza della vita sociale) alle quali si possono ridurre tutte le altre (1), esprime chiaramente la convinzione platonica, che figurerà poi anche in Aristotele, che fondamento essenziale dell'attività politica deve essere la moralità.

Indubbiamente tale teoria della divisione del lavoro si basa su di un ideale essenzialmente aristocratico. Però le classi che ne risultano non sono rigidamente chiuse come quelle della sociologia indiana. La classe dei filosofi costituisce indubbiamente un'aristocrazia privilegiata, ma si tratta di privilegi che portano per contraccolpo tali rinunce che l'uomo comune preferirà sempre, anche ove ne avesse la possibilità di scelta, quella terza classe dei produttori dove lo obbliga la ferrea legge di Platone. Se noi confrontiamo ad esempio la concezione aristocratica dello stato in Platone con quella della Repubblica Veneta, dopo la Serrata del Gran Consiglio e la costituzione del Libro d'oro non possiamo non afferrare immediatamente differenze radicali per quanto riguarda la concezione che ne è a fondamento: essenzialmente filosofica in Platone, semplicemente utilitaria a Venezia.

Non si appartiene alle classi superiori, nella polis platonica, per diritto di nascita, ma solo per le tendenze che si verranno rivelando nella educazione dei giovani; ma figura tuttavia qualche punto di contatto perchè lo stato, non interessandosi direttamente della classe dei produttori, ne viene che i figli di essi, dato il perdurare del diritto

(1) È anche qui da tenersi presente il criterio platonico di ridurre dapprima a pochi concetti essenziali i diversi aspetti dell'attività etica, per arrivare poi all'unità mostrandone gl'indissolubili rapporti comuni e la dipendenza di tutti dalla ragione, come nel *Sofista* stabilisce le cinque specie di rapporti reciproci per fissare teoreticamente il concetto dell'essere.

famigliare nei produttori, sono già predestinati a seguire le orme dei padri tranne, come a Venezia per essere elevati al dogato, ove particolari attitudini non li facciano emergere: fin dai primi anni della giovinezza nella polis, come uomini a Venezia. La teoria della *Repubblica* è dunque meno paradossale di quanto si è sostenuto. Indubbiamente in essa Platone non espone delle modificazioni atte a migliorare uno stato di cose esistente, ma solo l'ideale del dover essere di uno stato. E' ciò che costituisce la differenza essenziale fra la *Repubblica* e le *Leggi*, dove il buon senso non è più posto così lontano dalla σοφία come nello stato ideale. La saggezza nella sociologia dello stato concreto nella sua realtà storica viene ad essere una φρόνεσις che è molto più vicina alla σωφροσύνη che alla σοφία. Ma anche nelle *Leggi* è tenuto in bassa considerazione ogni forma di attività mirante al conseguimento di vantaggi economici. Il criterio fondamentale di entrambe è quello stesso della filosofia teoretica; quello in fondo di ogni filosofia: la necessità di non basarsi su semplici opinioni o considerazioni particolari.

Quindi il sapere è pur sempre la base di tutto anche dal punto di vista sociale; ma esso solo non basta a darci la felicità cui aspiriamo. E' soltanto la norma che ci mostra nella molteplicità degli impulsi che è in noi, che dobbiamo limitare la nostra attività a questo o a quel campo d'azione.

E' così che l'idea del bene che si è prospettata in teoretica come soluzione teleologica; che nella vita morale si è veduto essere il presupposto e la meta di ogni attività etica (razionale), è pure il caposaldo dell'attività politica. Ecco perchè essa è costantemente presente a Platone da quando egli incomincia a svolgere la sua personale dottrina sino a quello che è con tutta probabilità il quartultimo dialogo platonico: il *Filebo*. Non è tanto l'influenza della teoria dei rapporti numerici secondo la scuola pitagorea che portò Platone all'identificazione Uno-Bene: ma è la stessa sua convinzione più profonda, la sua religio-

sità più intima che si esprime nel dissidio inesorabile fra la nostra eterna aspirazione verso l'infinita bontà da una parte, e dall'altra la grettezza, la meschinità, la vanità di tutte le cose che ci circondano, delle azioni degli stessi esseri razionali, che per quanto in alto, per quanto morali, non potranno mai durante la loro vita empirica prescindere totalmente dalle volgarità del sensibile. Il bene è la *sola* meta dell'attività razionale pura di cui la scienza, l'arte, la religione, la stessa filosofia non sono che tentativi di elevazione; ma vana e disperata speranza sarebbe quella di credere, per loro merito, di arrivare all'assoluto. Esse non sono, nel gran complesso dell'attività universale, che lo svolgersi dell'anima del mondo secondo una divina armonia prestabilita.

Ed ecco come si presenta la possibilità, per molti ed efficaci interpreti, dell'identificazione dell'idea del Bene con Dio. Ed ecco che la religiosità di Platone fa sì che egli non identifichi Dio con la stessa armonia universale dell'anima del mondo, ma lo ponga sopra di essa: quel demiurgo del *Timeo* che l'ha creata. Ed ecco come Plotino accentuando la religiosità di Platone fino al misticismo estatico, crederà pure necessario di mettere l'Uno assoluto e immobile sopra il Nous, principio e animatore di ogni attività creatrice. Ed ecco infine perchè Platone, l'artista tutto pervaso di bellezza non saprà darci una compiuta teoria estetica: il bello ha la sua ragione di essere soltanto risolvendolo nel bene. Se questa finalità morale non si ammettesse, l'arte non sarebbe altro che imitazione del sensibile, come si è creduto, a torto d'interpretare dal Croce, basandosi esclusivamente sul II libro delle *Leggi*. Nel quale invece figurano se non lo si considera come un trattato di estetica particolare, ma come un complesso di considerazioni da collegarsi con tutto il resto, osservazioni della più grande importanza anche dal puro punto di vista dell'estetica moderna che fa capo, al Baumgarten, riguardo alla distinzione essenziale fra bello e piacevole.

XVII.

La filosofia platonica ci dà quindi una soluzione teleologica della vita, ma senza delirii e senza rapimenti estatici. Nella fredda esposizione del *Timeo* noi troviamo in fondo una specie di riflessione di Platone su se medesimo. La religiosità pensosa del *Fedone* e l'impeto lirico del *Fedro;* la smagliante vivacità dionisiaca del *Simposio* e la tortuosa ma efficace e geniale dialettica del *Parmenide* e del *Sofista,* lasciano qui adito a una specie di compiacimento, perchè l'esame del mondo fisico secondo i risultati delle scienze positive confermano pienamente la sua intuizione teleologica di poter concludere che il punto di vista meccanicistico delle scienze naturali ci può essere di conferma sperimentale all'audacia del punto di vista filosofico che afferma una teleologicità della natura. Per questo, se è vero che per Platone ogni attività dello spirito finisce con il risolversi in un'aspirazione religiosa verso il bene, è però inesatto affermare, come si può invece per Kant ad esempio, che egli concluda a un primato della vita morale sul sapere.

Platone non arriva alla religiosità di un Kant o di uno Spinoza. Platone è necessariamente come tutti i Greci un intellettuale e nessun problema potrà mai per lui trovare una possibilità di soluzione dal punto di vista morale, se già non l'ha avuta nella disamina teoretica. Un Platone che afferma che l'impossibiltà di conoscere qualche cosa che è assolutamente, sia « l'errore più benefico della ragione umana » perchè esso ci rende coscienti che non è nel sapere che dobbiamo cercare le spiegazioni più alte, è alcunchè di inconcepibile. Si tenga presente la specificazione della stessa idea del bene nel *Filebo.* Platone sente che tutta la vita è là nel sommo bene; ma Platone determina a mezzo della più arida dialettica l'unicità di esso.

Sarà solo dopo Aristotele che il pensiero speculativo si ripiegherà su se stesso in una implicita confessione di impotenza e darà luogo agli indirizzi stoico, epicureo e scettico; sarà solo per le esigenze fideistiche di un pensiero speculativo in piena decadenza, che si potrà arrivare a quello strano connubio fra ellenismo e giudaismo che fu appunto la filosofia ellenistico-giudaica precorritrice del cristianesimo; sarà poi solo per l'influenza della nuova mentalità cristiana, che si potrà trovare a distanza di tanti secoli proprio il sovvertitore di ogni metafisica tradizionale affermare il primato della ragion pratica sulla ragion pura. Ma inutile tentativo sarebbe cercare nel periodo del massimo splendore della filosofia greca un problema che, insoluto teoreticamente, trova la sua spiegazione nella esigenza morale che è in noi. La religione di Platone è religione alla maniera forte e vigorosa: non è fede, è metafisica, e in essa non può trovare conforto il dolore umano. Platone è sempre e sopra tutto un aristocratico, quindi la sua universalità è in fondo una universalità condizionata alle sole intelligenze superiori. Il fondamento razionale in luogo della fede è il carattere differenziale tipico, è vero, fra ogni metafisica ed ogni religione; ma nessuna metafisica accentua come la platonica il fondamento teoretico-razionale del bene.

Accade per Platone come per l'arte greca: non è vero che la scultura greca sia fredda, che la sua bellezza sia sopra tutto formale. Se così fosse non avrebbe raggiunto il suo alto grado di perfezione. La forma è uno degli elementi dell'arte, ma essa non è sufficiente a darci l'opera d'arte: la pura forma è il sintomo di decadenza dei popoli che non hanno più niente da dire: è la Grecia della decadenza. Ma le grandi opere della Grecia classica sono l'espressione spirituale di quell'artista che le creò. Solo, la loro espressione spirituale è diversa da quella dei capolavori artistici del cristianesimo: quella è pensiero, questa è volontà buona, che non può non risolversi in calore di

vita. Platone conobbe indubbiamente lo stato d'animo di risolvere nella vita morale il problema della metafisica, quando tenta di ridurre all'idea del bene la molteplicità infinita degli atti volitivi. Ma mentre tanto a Platone quanto a Kant si presenta la necessità dell'impostazione dialettica del problema della metafisica, il primo risolve positivamente (Kant direbbe dogmaticamente) l'impostazione dialettica medesima affermando l'assoluta realtà della tesi; il secondo conclude negativamente (positivamente per la tesi e per l'antitesi) nei riguardi dell'assoluta obbiettività dell'idea. Il Kant, non volendo affermare la realtà di ciò che non è nell'esperienza e questa avendo peraltro differenziata dal pensiero puro, non poteva affermare la realtà dell'idea come la sola realtà: donde il dualismo kantiano.

In questo punto particolare Platone va speculativamente oltre Kant. Non si ferma sulla posizione dialettica (*Parmenide*, *Sofista*) così faticosamente conquistata, come fa Kant, che viene in tal modo necessariamente a trovare insolubile il problema della metafisica dal punto di vista teoretico: Platone svolge la dialettica risolvendo nell'unità assoluta quello che il Kant lascia speculativamente in sospeso con il baratro della cosa in sè. Quella stessa essenza del divino insita in ogni coscienza che sulla traccia dell'affermazione cartesiana passata attraverso il subiettivismo idealistico del Berkeley, potrà determinare la teoria dell'appercezione trascendentale. Quindi non l'idea della dottrina della reminiscenza sarà perciò la lontana progenitrice di tutte le forme di innatismo da Descartes a Leibniz e per ciò stesso della dottrina dell'a-priori kantiano; non l'idea come intuizione estetico-religiosa di un divenire teleologico del molteplice in un'unità trascendente come bellezza in sè o come bontà in sè; ma l'idea come l'espressione unitaria del divino che è in noi, esprimerà nel pensiero moderno attraverso l'appercezione trascendentale kantiana quella stessa necessità logica che già aveva significato nella filosofia antica l'anima platonica.

Entrambe rispondono alla stessa esigenza; ma ciò affermando si è ben lontani dall'attenuare sia pure in parte il valore della scoperta del criticismo. In esso è l'io che è svolto nella piena efficienza della sua attività, per non aver pensato alla quale si è stati costretti di arrivare alle creazioni di un mondo immaginario e all'ipotesi, sotto ogni punto inverosimile, di una « caduta ».

In Kant tale necessità ipotetica è scomparsa: egli è il primo a rimproverare a Platone di essersi troppo librato sulle ali della fantasia e di aver dimenticato di mantenere un punto di appoggio col reale, che Platone aveva invano cercato per conto suo di risolvere con il concetto di specie.

Lungi da tutti questi voli che possono soddisfare l'artista ma non il pensatore, la coscienza generica si è andata gradatamente formando come sintesi di tutte le coscienze individuali, venendo così a costituire il patrimonio intellettivo dell'esperienza superindividuale dell'umanità nel suo complesso.

Ma se tutto ciò fa confinare la filosofia con l'ipotesi arbitraria, non per questo tali creazioni del genio non hanno in loro una profonda ragione logica, non rispondono ad una effettiva esigenza teoretica. Quei principii fondamentali che sono in modo inequivocabile nella coscienza e contro i quali nessuna abilità dialettica può andare, e nei quali fermamente si crederebbe anche se (per ipotesi) la stessa esperienza dovesse rivelarsi in tutto o in parte ad essi contraria, tali principii fondamentali devono pur avere la loro ragione di essere. Ma ecco che la reminiscenza di un mondo ideale si rivela insufficiente allo svolgimento del pensiero logico; ecco che già Cartesio, un po' il Leibniz della « Monadologia » molto il Leibniz dei « Nuovi saggi » e moltissimo Berkeley e Hume lumeggiano senza per altro svolgerlo, senza essere forse del tutto coscienti del valore della loro scoperta, forse solo intuita, che è l'io che rende possibile il processo conoscitivo. Questo viene così ad essere non soltanto il frutto di una constatazione rica-

vata dal mondo esterno, ma qualche cosa che può essere solo in quanto l'« io » l'ha resa possibile. Estrema conseguenza di ciò era sembrato al Berkeley l'identificazione esse-percipi.

Ma tutto questo è ancora relativo all'« io » individuale. Manca a tutti i filosofi moderni prekantiani il colpo d'ala che possa permettere loro di trascendere l'« io » individuale e che si possa così riprendere, in modo nettamente razionale, la questione là dove Platone l'aveva lasciata, ma con in più la ricca esperienza delle critiche e dei tentativi posteriori. In altre parole, se i più illustri rappresentanti dell'empirismo inglese avevano veduto un lato della verità che Platone non aveva potuto nemmeno sospettare, d'altra parte essi segnavano un regresso rispetto alla trascendenza dell'idea platonica, che aveva avuto la sublime audacia iniziale di affrontare di colpo il problema nella sua universalità.

In Kant l'uno e l'altro elemento figurano: è la loro fusione che costituisce l'appercezione trascendentale. L'elemento subbiettivo originario del pensiero viene così portato alla sua piena espressione, a quelle conclusioni ultime cui lo stesso empirismo berkeleyano non aveva nemmeno pensato si potesse arrivare.

Inoltre questo elemento subbiettivo che si riscontra in tutta l'infinita molteplicità degli « io » relativi rivela una nota comune unitaria universale (e per ciò stesso obbiettiva nel suo valore) che malgrado le differenze fra un soggetto e l'altro, li riduce tutti ad esseri identici di fronte all'assoluto, in quanto tutti trovano il loro punto d'accordo in qualche cosa che li trascende, che è sopra di loro, sopra la loro individualità (1). E' quello che il Kant più *diretta-*

---

(1) Quello cioè che solo fideisticamente ma pur sempre in modo esplicito, aveva già affermato il cristianesimo con il proclamare l'eguaglianza di tutti gli uomini come soggetti spirituali di fronte a Dio.

mente deve, nella sua teoria dell'appercezione trascendentale all'idealismo platonico, dottrina che risente della teoria dell'anima del mondo, e che si esprimerà poi nell'io assoluto di Fichte. Il quale, per aver tenuto conto soltanto di tale comune essenza intelligibile dei soggetti pensanti, sarà poi costretto di ricorrere alla ipotesi (non più di ipotesi) di una suprema volontà dell'Io di vincere questa molteplicità degli io da lui stesso creata.

E di ciò considerata come la sola realtà (realtà perciò di pensiero) crederà di poter tener conto Hegel: ma, misconoscendo il carattere puramente trascendentale dell'anima del mondo, dimenticherà il mondo attuale, quello della coscienza scientifica, per non ammettere che la realtà, ogni grado della realtà come creazione del pensiero, troncando così ogni possibilità di accordo con la scienza e autorizzando l'eventuale riaffacciarsi dell'ipotesi sofistica.

In tal modo la strada maestra del pensiero (Platone - Kant) può fornire il punto di partenza per una nuova teoria che, tenendo conto degli inconvenienti dell'una e dell'altra (l'arbitro platonico e il dualismo kantiano) cerchi di mettere insieme l'inesorabilità logica di Kant con l'idea platonica considerata come la sola vera realtà. Più precisamente, di concepire il tutto come riducibile a una sola forza assoluta universale; non mai perciò (in quanto forza) identica nelle sue mainfestazioni particolari, ma sempre identica però alla totalità delle forze che *sono* tutti gli esseri particolari: teoria che Platone aveva solo sfiorato nella dottrina dell'anima del mondo. Quello che lo Hegel crederà di poter svolgere con il realizzarsi panlogico della idea, che però, in quanto antropocentrico e storicistico, perderà forzatamente della assolutezza originaria della prima concezione platonica.

INDICE ANALITICO
E SOMMARIO

INDICE ANALITICO [1]

Aezio 14, 17, 20.
Anassagora 25, 27.
Anassimandro 8.
Anassimene 8.
Apollonio (da Tiana) 13.
Apologia 64.
Aristotele 15-16, 17, 22, 39, 46, 47-49, 54, 74.
Arnauld 27.
Baumgarten 72.
Berkeley 75, 76, 77.
Bernardo (di Chiaravalle) 47.
Boeckh (Augusto) 18.
Bruno 39, 47.
Campbell 47.
Cartesio 8, 10, 25, 38, 40-42, 75, 76.
Clemente 13, 15, 17.
Cratilo 12.
Cratilo 12.
Cristianesimo 66, 67, 74, 77.
Critone 64.
Crizia 57.
Croce B. 32, 72.
Croiset 47-48.
Cusano (Niccolò) 47.
Demetrio Falereo 22.
Democrito 20, 27.
Diels 13, 14, 15, 16, 17, 18, 22.
DièS A. 47.
Diodoto grammatico 20.
Diogene (Laerzio) 14, 15, 16, 17, 20, 22, 48.
Emerson 65.
Empedocle 20, 24, 25, 27.
Eraclito 11, 12-23, 24, 27, 60.
Ermotimo da Clazomene, 25.
Euripide 22.
Fedone 25, 49, 56, 63, 64, 66, 73.
Fedro 45, 49, 50, 63, 64-65, 66, 73.
Fichte 62, 78,
Filebo 49, 57, 58, 71, 73.
Filolao 18.
Galileo 39.
Gorgia 33, 34.
Hegel 31, 52, 78.

(1) In questo indice i riferimenti, per Platone, sono fatti ai dialoghi, in ordine alfabetico con gli altri nomi, ma scritti in corsivo.

Hume 76.
Kant 10, 23, 30, 31, 34, 38, 41, 42, 47, 53, 62, 67, 73, 75-76, 77, 78.
Laplace 16.
Leggi 20, 71, 72.
Leibniz 8, 25, 27, 38, 42, 52, 62, 75, 76.
Leucippo 27.
Lutoslawski 59.
Macrobio 20.
Marco 18.
Menone 50, 70.
Massimo Tirio 18.
Mondolfo 59.
Nicandro 16.
Parmenide 8, 9, 11, 12, 14, 17, 24, 27, 53, 54-55, 59-60.
Parmenide 12, 44, 47-49, 53-56, 57, 59, 62, 73.
Pitagora (e sua scuola) 28, 66.
Platone 8, 11, 12, 15, 18, 20, 25, 28
Plotino 62, 72.
Plutarco 18.
Politico 49, 50.
Porfirio 18.
Protagora 33, 34.
Protagora 47, 50, 61, 70.
Repubblica 45, 49, 66, 69, 71.
Ritter 47.
Rivaud A. 57.
Senofane 9.
Sesto Empirico 13, 14, 20.
Simplicio 15, 17.
Simposio 45, 64-65, 73.
Socrate 12, 22, 32-39, 41, 43, 55, 54.
Sofista 49, 50, 59-62, 70, 73.
Sofisti 28, 30, 38, 41.
Spinoza 8, 25, 27, 47, 52, 60, 62, 66, 73.
Suida 13, 20.
Talete 8, 16.
Teeteto 11-12, 45-47, 53, 55, 66.
Timeo 15, 17-20, 47, 57-58, 63, 72, 73.
Timone 22.
Ueberweg 13, 49, 50.
Vittorini 47.
Zeller 13, 66.
Windelband 59.
Zenone 9, 12, 55-56.
Zuccante 12.

SOMMARIO

PREFAZIONE

CAPITOLO I.

La tendenza all'Unità nella filosofia preplatonica.

§ I

Il pensiero greco prima di Talete e l'importanza dell'indirizzo milesio (7-8) — L'insufficienza di esso per l'impossibilità di trovare l'essenza della realtà in uno dei suoi elementi costitutivi (8) — L'indagine inerente al perchè dell'organicità della natura che si pongono gli Eleati e i suoi rapporti con la metafisica (8-9).

§ II

La ricerca dell'unità logica del tutto figura anche nella prima attività speculativa — L'essere parmenideo e il divenire di Eraclito (10) — Se vi fu una scuola eraclitea — I riferimenti di Platone e Cratilo (11-12) — Analogie fra il problema postosi da Eraclito e quello postosi da Parmenide (12) — Apparente divergenza di soluzione (12-13).

§ III

L'impossibilità d'interpretare la dottrina di Eraclito come negazione dell'assoluta unità dell'essere (14) — Confutazione dell'interpretazione che attribuisce ad Eraclito di aver affermato che il fuoco è il principio di tutte le cose (15-18) — L'influenza della fisica eraclitea sul Timeo platonico (18-19).

§ IV

Eraclito nega solo l'assolutezza della realtà empirica (20) — L'oscurità della filosofia eraclitea dipende principalmente dal contrasto fra il suo modo di sentire e il suo presupposto naturalistico (21-22) — Il relativismo gnoselogico (22-23).

§ V

L'intima contradizione del divenire e la sua impossibilità logica (23-24) — La necessità di sintesi fra essere e divenire nella dottrina di Em-

pedocle e di Anassagora e il delinearsi della concezione atomistica (24-26).

§ VI

L'ipotesi atomica non è negazione dell'unità (27) — Analogie fra l'atomo e il punto geometrico nell'indagine gnoseologica (28) — L'essenziale fondamento unitario nell'apparentemente diversità dell'indagine (29).

§ VII

Passaggio dal periodo cosmologico a quello antropologico e la grande importanza storica dei sofisti (30-31) — Il problema dell'io (31-32) — Il subiettivismo sofistico e il valore universale e necessario del concetto socratico (32-33) — La differenza sostanziale fra Protagora e Gorgia (33-34) — L'universalità nell'io secondo la dottrina socratica (34-35) — Insufficienza del concetto socratico e passaggio all' idea platonica (35).

CAPITOLO II.

L' Uno nel sistema Platonico.

§ VIII

L'idea platonica (37-38) — La dottrina della reminiscenza e la critica di Aristotele (39) — Le basi della speculazione idealistica (39-40).

§ IX

Per la necessità di trascendere l'empirismo la dottrina della reminiscenza era la sola possibile ai tempi di Platone (40-41) — Sua influenza attuale - Realismo e idealismo nella filosofia platonica (41-42) — Reminiscenza e innatismo (42).

§ X

La necessità di risolvere monisticamente il dualismo determinato dalla dottrina della reminiscenza (43) — La soluzione teleologica (44-45).

§ XI

Insufficienza di essa e tentativo di soluzione gnoseologica a mezzo dell'attività dell'anima individuale nella sua aspirazione unificatrice (45-46) — L'irriducibilità di un residuo dualistico e l'anima del mondo (46) — La teoria dell'Essere assoluto e la dialettica del *Parmenide* (47) — L'influenza ch'essa ebbe sulla critica di Aristotele alla dottrina delle idee (47-49) — Il dualismo fra unità e molteplicità è solo dialetticamente posto per meglio affermare l'unità dello spirito (49).

§ XII

Il problema dei rapporti fra unità dello spirito e molteplicità dei fenomeni è, contrariamente ad Aristotele, Ueberweg ecc., essenziale nella dialettica platonica (50-51) — L'Uno non può essere oggetto di conoscenza (51) — L'identificazione virtù-sapere (52).

§ XIII

L' identificazione virtù-sapere e il panlogismo filosofico (52-53) — L'importanza del *Parmenide* e la necessità di metafisicizzare l'essere parmenideo (53-56).

§ XIV

L'essere come realtà intelligibile e il divenire come realtà fenomenica non risolvono ogni residuo dualistico (56-57) — L' essere come attività incessante secondo la teoria dell'anima del mondo del *Timeo* (58) — Il divenire come contrapposizione dialettica e la teoria dei rapporti matematici secondo il *Filebo* (58-59) — Il problema dell'Essere come attività ha il suo fondamento nella dialettica del *Sofista* (59-61).

§ XV

Parmenide e *Sofista* sono i dialoghi più importanti per porre in luce che la costante preoccupazione di Platone è quella dell'unità (61-63) — Essa figura anche in dialoghi precedenti (63) — Il sensibile come punto di partenza per ascendere verso l'intelligibile nelle testimonianze del *Fedro* e del *Simposio* (63-65).

§ XVI

L'Eros platonico è, come il sapere, ascesa dal sensibile verso l'intelligibile, diversamente da quanto sostiene lo Zeller (66-67) — Il tentativo platonico di spiegare, dal punto di vista etico, il perchè del sensibile e insufficienza della teoria della « caduta » (67-69) — La dipendenza dell'attività morale dalla teoretica e la tripartizione dell'anima individuale (69-70) — Corresponsione di tale tripartizione con quella delle classi sociali secondo la *Repubblica* (70) — Differenze ed analogie con le *Leggi* (71) — L'idea del Bene come meta ultima di ogni attività spirituale.

§ XVII

La soluzione teleologica della vita verso l'unità del Sommo Bene (73) — Religiosità in Platone significa razionalità (73-74) — Platone non afferma, come il Kant, il primato della ragion pratica sulla ragion pura (75-76) — L'influenza di Platone sull'idealismo moderno (76-78).

Stampato con i tipi delle Off. Tipo-Litografiche
I. G. A. P. — Via C. Goldoni, 10 — Milano

Libreria Lombarda - Sezione Editoriale

Via Felice Cavallotti, 3 - MILANO (104)

COLLEZIONE FILOSOFICA "ISIS,,

ARDIGO' ROBERTO

Scritti commemorativi nel 1° Centenario della sua nascita - 1928; edizione di soli 100 esemplari in-8, pag. 200 . . . . . L. 20.—

BARZELLOTTI ANTONIO

La Filosofia e la Vita Spirituale - 1929; in-8, pag. 197 . . . . . » 10.—

Principii d'una teoria della Religione - 1929; in-8, pag. XVI-598 . . » 32.—

BARZELLOTTI G. E.

Oltre la Critica - 1929; in-8, pag. 527 . . . . . » 35.—

BÖHME JACOB

L'Aurore Naissante ou La Racine de la Philosophie de l'Astrologie et de la Théologie, trad. p. Louis Claude de Saint Martin - 1927; in-8, pag. 462 . . . . . » 50.—

FECHNER G. T.

Il Libretto della Vita dopo la Morte - Traduzione di E. Sola - 1929; in-8, pag. 52 . . . . . » 5.—

KANT EMANUELE

Sogni d'un visionario chiariti con sogni della Metafisica, Trad. di M. Venturini - 1929; in-8, pag. 64 . . . . . » 5.—

MAIMON SALOMONE

Autobiografia, Trad. di E. Sola - 1929; in-8, pag. 222 . . . . » 10.—

MARTINETTI PIERO

La Libertà - 1928; in-8, pag. 500 . . . . . » 35.—

Saggi e Discorsi - 1929; in-8, pag. 255 . . . . . » 20.—

Introduzione alla Metafisica - 1929; in-8. Ristampa . . . . . » 40.—

NIETZSCHE FEDERICO

La Visioni di Zarathustra, Trad. di L. P. - 1929; in-8, pag. 328 . . » 20.—

P. C.

Breviario Spirituale - 1929; in-8. pag. 256 . . . . . » 20.—

IN DEPOSITO:

GRATRY A. — Le Sorgenti - Pref. di G. Semeria - 1929, in-16, pag. XII-272 . . . . . L. 5.

PETRE M. D. — Giorgio Tyrrel, Autobiografia (1861-1884) e Biografia (1884-1909) - 1915; in-4, pag. 680 con illustrazioni . . » 10.—